Quem Pensa Abstratamente?*

Paulo Eduardo Arantes**

Resumo: Dentre as teses conservadoras acerca das origens intelectuais da Revolução Francesa, figura a convicção de que é sobretudo o homem culto quem pensa abstratamente. Interessado na gênese histórica da dialética hegeliana, o presente estudo procura reconstituir os passos que possivelmente teriam achatado a volubilidade característica da *intelligentsia* iluminista no mundo unidimensional do *homo ideologicus*.
Palavras-chave: intelectual, dialética, Iluminismo, Revolução Francesa.

A "verdade da Ilustração" (título de um subcapítulo da *Fenomenologia do Espírito)*, por sobre ser a sociedade capitalista afinal desencadeada, como sugeriu Lukács, também é a do intelectual moderno. De algum modo a dialética própria dos intelectuais dá notícia da dialética do Iluminismo, além de concorrerem ambas, amalgamadas aos olhos desconfiados do "atraso" alemão, para a suprema ambivalência da Revolução. A rigor, no sentimento dividido que rege em larga medida a dúbia e notória consagração especulativa da Revolução Francesa, entre outras coisas como fato filosófico capital, reponta, pelas mesmas razões de estrutura, a acolhida reticente que Hegel reservou ao ciclo francês da inteligência européia.

* Redigido em 1979, o que segue é a segunda/metade de um estudo sobre Dialética e Experiência intelectual em Hegel. A primeira parte, *Paradoxo do Intelectual*, foi publicada em 1980 pela revista *Manuscrito*, Unicamp, vol. IV, número 1.

** Professor de História da Filosofia Moderna do Dep. de Filosofia da USP.

Uma citação, colhida entre várias passagens igualmente significativas e conhecidas, é o quanto basta para nos devolver ao terreno fértil em que deitava raízes a fantasia alemã, por vezes exata, acerca da gênese filosófica da Revolução: "a consciência do espiritual é agora essencialmente o fundamento, de sorte que o domínio passou à filosofia. Já se disse que a Revolução Francesa saiu da filosofia e não sem razão chamou-se a filosofia de sabedoria mundial, pois ela não é apenas a verdade em-si e para-si, enquanto pura essencialidade, mas também a verdade na medida em que se torna algo vivo no mundo real. Não cabe portanto contradizer a afirmação segundo a qual a Revolução teria recebido da filosofia o seu primeiro impulso. Mas esta filosofia não é de início senão pensamento abstrato, ao invés de ser concepção concreta da verdade absoluta, o que importa numa diferença incomensurável. Esse pensar tem a ver com a realidade, tornando-se uma potência contra o existente, além do que esse poder é a Revolução em geral" (Hegel, *Philo. Weltgeschichte*, p. 924; trad. p. 338). Potência abstrata, vê-se logo, apanágio da "consciência abstratamente cultivada"[1], que irá desaguar na "operação negativa" *(Id., Phänomenologie*, p. 418; trad. p. 135) característica da ditadura jacobina, conforme dá a entender por exemplo o amálgama de rousseauísmo e Terror no capítulo famoso da *Fenomenologia* e proclamado com todas as letras na *Filosofia do Direito:* "esse ponto de vista (acerca da natureza do Direito) largamente difundido a partir de Rousseau (...) carece de qualquer pensamento especulativo e foi rejeitado pelo conceito filosófico quando engendrou nos espíritos e na realidade efetiva fenômenos cujo horror só tem paralelo na superficialidade dos pensamentos que os suscitaram" *(Id., Philosophie des Rechts*, parág. 29, p. 70; trad., p. 89). E mais adiante, depois de atribuir a Rousseau o mérito perene de ter assentado sobre a vontade o princípio do Estado, Hegel contesta-lhe a fecundidade realçando o formalismo funesto que impregna as noções correlatas de contrato social e vontade geral mais o cortejo de abstrações que as acompanha: "uma vez chegadas ao poder essas abstrações nos oferecem o mais prodigioso espetáculo que jamais nos foi dado contemplar desde que a humanidade existe: a tentativa de recomeçar inteiramente a constituição de um Estado destruindo tudo o que existia e apoiando-se no pensamento a fim de dar por fundamento a esse Estado o que se supunha ser racional. Mas ao mesmo tempo,

visto que se tratava apenas de abstrações sem Idéia, essa tentativa acarretou a mais espantosa e cruel das situações" (Hegel, *Philosophie des Rechts*, p. 239; trad., p. 260).

Nisso evidentemente o hegelianismo não está inovando. Como se sabe, a filiação comprometedora entre o autor do *Contrato Social* e o jacobinismo data dos primeiros tempos da Revolução, congregando defensores e adversários do "partido" de Robespierre, sobretudo estes últimos, de Benjamin Constant a Taine, incluindo, entre outros, Lamartine e Proudhon. Como também, visivelmente, está passando a limpo a tese conservadora acerca das origens intelectuais da Revolução Francesa: os intelectuais teriam preparado e provocado a Revolução, definindo-lhe de certo modo o caráter, quando não infletindo-lhe o curso real. Conservadorismo mitigado da parte de Hegel, está claro (e cujas razões ficam por enquanto sem pesquisar), temperado pelo imperativo de legitimar a Revolução nos seus efeitos históricos e sociais a longo prazo. Nuances à parte, que no caso são de monta, salta aos olhos o parentesco com os argumentos de Burke, para quem a "Revolução Francesa é a primeira 'revolução filosófica'; é a primeira revolução que tenha sido feita por homens de letras, por filósofos, por 'metafísicos em estado puro', 'não enquanto instrumentos secundários e arautos da sedição, mas como os principais inventores e organizadores', é a primeira revolução na qual o 'espírito de ambição está ligado ao espírito de especulação'" (Strauss 63, p. 312). Enfim, ainda segundo o mesmo Burke, cuja temática antijacobina fora amplamente divulgada na Alemanha por Gentz e Rehberg, alimentando assim o caudal da reação tradicionalista local, a Revolução é obra "desses audaciosos experimentadores de uma nova moral",(2) e nisto é "filosófica" e "especulativa". Por seu turno, Hegel considerará com igual desdém os "pretensos filósofos e professores de direito da humanidade", *gens à doctrine* — os "pedantes" referidos anteriormente — cujas "teorias" seriam responsáveis por uma legião de "monstruosos experimentos políticos" (Hegel, *Die Verfassung Deutschlands*. In: *Werke*, ed. Suhrkamp, vol. 1, p. 479; trad. italiana *Scritti Politici*, p. 29), sendo o principal deles, por certo, a própria Revolução, reversão doutrinária do curso do mundo que o hegelianismo não obstante saúda e trata de ajustar como pode à sua aversão de princípio pelo jacobinismo: "desde que o sol se encontra no firma-

mento e os planetas giram ao seu redor, jamais se viu o homem colocar-se de cabeça para baixo, isto é, apoiar-se no pensamento e segundo este construir a realidade" (Hegel, *Philo. Weltgesch.*, IV, p. 926; trad., p. 340). Essa proeza levemente diletante de ver o mundo de ponta-cabeça, revirá-lo pelo avesso e entregar-se à tentativa *(Versuch* é o termo utilizado por Hegel) cerebral de refazê-lo do marco zero, são outros tantos sinais, registrados pela sensibilidade conservadora e reordenados pelo hegelianismo, do *ensaísmo* (na sua exata acepção experimental — "especulatismo", diria Burke), em cuja trama vem cifrada a iniciativa política do letrado, mais precisamente da "consciência abstratamente cultivada". Se assim é, presume-se, caberia passar em revista uma porção razoável da matéria ideológica que dá consistência à opinião conservadora acerca da metamorfose do burguês intelectualizado em cidadão revolucionário, e que, em perspectiva histórica, assegura verossimilhança e densidade à representação hegeliana do jacobinismo, a um tempo constelação ideológica e realidade política escandida pela pulsação funesta do "universal abstrato". — Por ora, o intelectualo-centrismo, se for permitida a expressão, está do lado do conservador, e com ele a tarefa temerária de desentranhar do intelectual moderno a figura mais esbatida e monocórdia do *homo ideologicus*[3].

*

Nada mais distante do empenho político do homem de convicções do que a "vibrátil estrutura intelectual" de Montaigne, cujo "homme suffisant, même à ignorer" é sem dúvida a primeira e talvez a mais feliz e bem-sucedida realização moderna do ideal antigo da *cultura geral.* Pelo menos é o que se depreende da lição de Auerbach que, bem entendida, também nos convida a reconhecer no autor dos *Essais* o arquétipo do intelectual dos tempos modernos, de certo modo o criador de uma nova categoria social: o *homme de lettres*, o *écrivain*[4]. Se há algo visceralmente avesso à utopia e ao revolucionarismo é o ceticismo confortável e satisfeito de Montaigne, em paz com a tradição bem compreendida na sua vacuidade, e que por isto mesmo pede uma clarividente indulgência, hostil ao dogmatismo e à especulação inerentes à inevitável

intolerância de todo gesto inconformista, no fundo apanágio da consciência amorfa do homem inculto — em suma, a orientação cética do espírito cultivado nesse período conturbado de transição ao capitalismo atalha o acesso à prática, por sobre ser conservadora, o que aliás não a impede de ser avançada(5). Não será esta a única vez em que vanguarda e conformismo andarão juntos. A rigor é no âmbito mais exigente da Forma que germina um inegável grão de radicalismo, é nela que toma corpo uma certa reflexão desabusada e sem concessões, até então inédita: é o ensaísmo enfim, "sempre livre, antidogmático, experimental", que abriga, segundo Hauser, a ponta vanguardista do pensamento "maneirista" de Montaigne (Hauser 27, pp. 301-302). Noutras palavras, *o Ensaio como Forma e o intelectual moderno têm a mesma idade*, de tal sorte que as características estruturais de um espelham-se na índole e nos humores de outro, cuja trajetória social acidentada reflete-se por sua vez no destino ideológico de um gênero de fortuna crítica instável. Através dos escritos de Montaigne "fala uma concepção do homem de caráter realista", diz Auerbach, "originada na experiência e, sobretudo, na experiência de si próprio: precisamente a que diz que o homem é um ente vacilante, sujeito às mudanças do mundo, do destino e dos seus próprios movimentos interiores; de tal forma, o modo de trabalhar de Montaigne, aparentemente tão volúvel, não dirigido por plano nenhum, que segue elasticamente as mudanças do seu ser, é, no fundo, um método rigorosamente experimental" (Auerbach 8, p. 251). Mas nisto também vai muito da *hardiesse* do experimento ensaístico: o próprio Auerbach sugere que Montaigne "provavelmente teria resistido ao termo 'método', demasiado pretensioso e científico". Seja como for, o Ensaio, no seu renascimento moderno, pressupõe *experiência, realismo* e *ironia*.

Esta última — caso continuemos a contemplar o retrato de Montaigne escritor pintado por Auerbach — transparece por exemplo na "aversão extremamente sincera de considerar o homem com tragicidade", ou na "tendência a menoscabar a sua própria espécie de observação": Montaigne "não se cansa de salientar o caráter simples, privado, natural e imediato da sua maneira de escrever e o faz de tal forma que pareceria que devesse se desculpar por sua causa" (*Id., ibidem*, pp. 250-251). Recorde-se que o primeiro Lukács, ensaísta justamente, acentuava o vínculo que enlaça ensaio e ironia, sem a qual o

primeiro não sobrevive enquanto gênero autônomo: "entendo aqui por ironia o fato de que o crítico fala sempre das questões últimas da vida, mas sempre também num tom que dá a entender que se trata apenas de quadros e livros, de bonitos ornamentos inessenciais na grande vida (...) O grande Monsieur de Montaigne talvez tenha sentido algo semelhante quando deu aos seus escritos a denominação espantosamente bela e adequada de *Essais*. Pois a modéstia simples desta palavra é de uma altiva cortesia. O ensaísta rejeita suas próprias esperanças orgulhosas que tantas vezes acreditam ter abordado o mais elevado: ele só pode oferecer comentários de poemas alheios e, no melhor dos casos, de suas próprias idéias. Mas ele se conforma ironicamente com essa pequeneza (...) e a sublinha ainda com irônica modéstia" (Lukács 41, pp. 22-23). Mas deixemos de lado por enquanto essa ironia constitutiva do ensaísmo e consideremos um pouco a figura do seu protagonista: quase sempre um homem lido e vivido.

"Montaigne é algo novo; o tempero do elemento pessoal e, precisamente, de uma única pessoa, apresenta-se mais penetrantemente e a forma de expressão é ainda mais espontânea e próxima da linguagem de todos os dias" (Auerbach 8, p. 255) — e o termo de comparação de que se serve Auerbach é o diálogo platônico, cotejo de que trataremos logo mais. Essa novidade é a do ensaio, que exige a referência quase coloquial à experiência, à "pequeneza" trivial do vivido[6]. Daí o "afã de Montaigne pela experiência alheia", sempre filtrada pela própria experiência; daí também a paixão pela viagem, gesto de letrado em férias, a perícia (diplomática) demonstrada no uso das coisas do mundo — enfim, o ensaísmo cético e irônico de Montaigne pressupõe o amplo e arejado horizonte espiritual do homem viajado, cultivado e emancipado. Nos *Essais* não há vontade de arte, pelo menos enquanto estilo elevado, nem intenção de ciência organizada, mas conhecimento de um homem experimentado e letrado[7], onde as idéias são ironicamente refratadas pelo prisma da opinião pessoal (Horkheimer 30, p. 28). Vem daí o tom de relato que as anima, imprimindo-lhes nova vida, menos peremptórias, mais afinadas; em suma, a experiência de que se alimenta o ensaio é a do narrador intelectualizado: "eu não ensino, narro", diz Montaigne, cujo "estilo é a descrição, não a teoria"; afinal, comprometer-se com uma teoria é limitar-se bisonhamente, como o

fazem de resto os homens incultos, eruditos, especialistas ou simplesmente pedantes (Horkheimer 30, pp. 16, 14). O núcleo dessa experiência, seu primeiro impulso, permanece todavia intelectual. Lukács situa-o na origem do ensaio, denominando-o, descontada a ênfase "existencial" da época, "intelectualidade, conceptualidade enquanto experiência vivida sentimental, enquanto realidade imediata, princípio espontâneo de existência": o gênero ensaístico é precisamente essa conceptualidade emoldurada pela "ironia das pequenas realidades da vida" (Lukács 41, pp. 19, 23). No caso de Montaigne, trata-se da experiência primitiva do "escritor" moderno, do primeiro "faiseur de livres", embora diletante.

Continuemos, sempre à sombra de Auerbach. De começo os *Essais* eram "uma espécie de comentário de suas leituras. Lia muitíssimo (...) era 'culto', possuía a técnica da leitura, lia com critério e sentimento. Ocorre-lhe a cada leitura anotar as experiências que ele próprio fizera com o tema em questão, confrontá-lo com o que havia lido, referir-se a outras passagens de leituras precedentes. Nasce assim uma espécie viva de *raisonnement* (...)" *(Auerbach* 9, pp. 13-14), de *raciocinação* diria Hegel. Experiência livresca, portanto, mas aos poucos essa coleção raciocinante de citações e comentários toma novo alento, ultrapassa os limites acanhados da biblioteca, põe-se ao largo e ganha o grande mundo juntando o lido ao vivido, "quer o que ele próprio tenha vivido, quer o que tenha ouvido de outros" *(Idem* 8, p. 254). Tal é por assim dizer a jornada sentimental cumprida pela "conceptualidade" ensaística, percurso cujo sentido Descartes logo mais inverterá. Que se pense por exemplo num dos parágrafos de abertura do *Discours de la Méthode*, de inegável cunho ensaístico-montaigneano: "ainsi mon dessein n'est pas d'enseigner ici la méthode (...) Ceux qui se mêlent de donner des preceptes se doivent estimer plus habiles que ceux auxquels ils les donnent (...) Mais ne proposant cet écrit que comme une histoire (...)".[8] Tal propósito no entanto sofreu a inflexão que se conhece e logo o ensaio pessoal cedeu o passo ao discurso anônimo da Teoria, antípoda exato do discurso sem método dos *Essais*. Passemos a palavra mais uma vez a Auerbach. As idéias alinhavadas por Montaigne "não são de tipo jurídico, nem militar, nem diplomático, nem filológico, ainda que retirem de todos estes domínios, e de outros, a sua maravilhosa concretude. E nem mesmo

são propriamente filosóficas: encontram-se inteiramente privadas de sistema e método (...) Não são de gênero especificamente artístico, visto que não se trata de poesia, e o assunto é muito próximo e concreto para que sua eficácia possa permanecer puramente estética. Tampouco são de caráter exclusivamente didático, pois conservam a sua validez mesmo quando se professa uma opinião diversa: ou melhor, não encontramos ali uma doutrina da qual seja possível dissentir" (Auerbach 9, pp. 10-11). Pois essa indeterminação, estamos vendo, é a do ensaio, gênero "misto" por excelência, sendo de tal monta, já na sua primeira manifestação moderna, o desencontro entre ensaísmo e ideal do método — no sentido enfático da Teoria — que o arremate veemente de Adorno parece impor-se com naturalidade: "a dúvida acerca do direito incondicional do Método no modo de proceder do pensamento quase não se realizou, a não ser no ensaio. O ensaio leva em conta a consciência da não-identidade, ainda que não expressa; é radical no não radicalismo, na abstenção de reduzir tudo a um princípio, na acentuação do parcial frente ao total, no seu caráter fragmentário"(9). Mas o que vem a ser essa consciência rigorosa da não-identidade senão a dialética, negativa por certo, pelo menos nos termos em que a concebeu Adorno?(10)

Tratemos de abrandar a impressão de artifício provocada pelo súbito reencontro com o nosso assunto oficial — onde convergem a *classe dei colti*, dialética negativa e ensaísmo — tomando ao pé da letra a alusão de há pouco ao diálogo platônico. "A referência a alguns diálogos de Platão" — feita aliás pelo próprio Montaigne — "cuja construção é aparentemente frouxa, e cujo tema não é abstratamente desprendido mas parece estar acomodado na espécie e na situação humanas dos interlocutores, não parece inteiramente injustificada" (*Idem* 8, pp. 254-255). Convenhamos, aos olhos de Hegel essa construção frouxa aliada ao realismo da cor local dos temas só pode derivar da estrutura raciocinante de certos diálogos platônicos, justamente os socráticos, cuja dialética negativa — não nos esqueçamos: Sócrates, como os sofistas, também não tem doutrina e sua dialética é tão ambígua quanto a deles — "é com frequência apenas raciocinante, procedendo a partir de pontos de vista singulares e no mais das vezes apresenta um resultado negativo ou simplesmente nenhum resultado" (Hegel, *Geschichte der Philosophie*, p. 65; trad., 3, p. 436).

De sorte que, nesse passo, a palavra final, sempre insatisfatória, está claro, caberá à "confusão" (Hegel, *Geschichte der Philosophie*, p. 69; trad. p. 439). Esta última já nos é familiar e exprime o desconcerto que toma conta do espírito inculto — alvo predileto da dialética socrática *(Id., ibidem,* p. 486; trad., p. 312) — diante da multiplicação de pontos de vista antitéticos, como também não nos é mais estranho o palco em que se dá essa metamorfose, o da "conversação brilhante", onde aflora (por que não?) aquela rigorosa consciência da não-identidade mencionada acima. Pois essa dialética negativa que irrompe e impera em alguns Diálogos, emperrando-lhes a marcha ascendente e afirmativa só poderia florescer no solo apurado de uma "cultura sociável e refinada" *(Id., ibidem,* p. 456; trad., p. 286). Desta vez é Hegel quem o diz: a dialética socrática reflete a fluência volúvel do "homem altamente cultivado", cuja loquacidade *(Redseligkeit)* plena de discernimento seria inviável à margem do ideal de suprema elegância e cultura característico da urbanidade ática. O que exclui a Teoria, ou pelo menos a vontade de doutrina, pois nada mais estranho a um espírito cultivado do que a impostação elevada de um ponto de vista qualquer, que assim deixa de sê-lo; Sócrates moralizava, sem dúvida, mas o inegável didatismo de suas práticas não tinha o estilo da "pregação, da exortação, do ensinamento douto, da moralização triste etc... Pois tudo isto não cabia entre os atenienses e na urbanidade ática, visto que não se trata no caso de uma relação racional, recíproca e livre" *(Id., ibidem,* p. 456; trad., p. 486). Mas não exclui a *vida teórica,* pelo contrário o seu pressuposto está presente e como que a suscita sem descontinuar: a deambulação ociosa dos homens livres na ordem escravocrata. Daí a fusão entre *flânerie* e vida intelectual, dialética e *esprit de conversation*[11]. Por outro lado, o que é a ironia socrática, reconhece Hegel, senão uma "maneira de conversar": "nele ela representa a forma subjetiva da dialética, uma maneira de se conduzir em relação a outrem (...) uma maneira peculiar de se comportar de pessoa a pessoa" *(Id.,* I, XVIII, 9, p. 458; trad., pp. 287-288, 291). E não obstante esta prenda afável da civilidade antiga, esse vezo sedutor com que se acolhe o imediato das réplicas de uma conversa animada, essa astúcia espontânea de salão (ático) espelha a "universal ironia do mundo": "toda dialética admite como válido o que pretende sê-lo como se de fato o fosse, e deixa a destruição interna desenvolver-se por si mesma" *(Id., ibidem,* p. 460; trad., p. 289). Tal é a cena primitiva que

define em larga medida o destino e a índole fragmentária do ensaio de que fala Adorno, bem entendido, desde que nos seja permitido associar o discurso interrompido, o estilo errático do ensaio à lábil estrutura digressiva de toda conversação, onde o espírito flana daqui e dali, como a dialética negativa oscilando de um pólo a outro (Cf. XIX, II, p. 71). Como o ensaio, a "conversação brilhante" também é uma forma intermediária[12], cujo curso aventuroso anuncia, por exemplo a "construção frouxa" dos *Essais*, que "seguem o acaso", as idas e vindas de sua matéria mutável e fluida (Auerbach 8, p. 254; 9, p. 12). "L'art de causer", dizia Madame de Stäel, é uma arte liberal cujo resultado nem sempre é "sério" (nele reina a "confusão", diria Hegel, mais uma vez porta-voz da "profundidade" alemã, no caso, anti-ensaística): "Bacon a dit que la conversation n'était pas un chemin qui conduisait à la maison, mais un sentier où l'on se promenait au hasard avec plaisir"[13]. Assim o ensaio, tão improdutivo quanto uma boa conversa: "em vez de produzir cientificamente algo, ou de criar algo artisticamente, o esforço do ensaio ainda reflete o ócio do mundo infantil (...) Não começa por Adão e Eva, mas por aquilo de que quer falar; diz o que lhe ocorre a seu propósito, termina quando sente ter chegado ao final e não aonde já não há mais resto algum: situa-se assim entre as diversões" (Adorno 3, p. 12). Dentre as quais a *flânerie* intelectual da "conversação brilhante" é uma das peças características, cuja alma digressiva, insistamos, reponta na arquitetura interior do ensaio: "na densidade ornamental desse modo de exposição anula-se a diferença entre os desenvolvimentos temáticos e as digressões" (Benjamin 14, p. 188). Em poucas palavras, e parafraseando Sterne que não suspeitava que pudesse estar precocemente parodiando Sartre, seu método é progressivo-digressivo[14].

Voltemos então ao diálogo socrático e ao seu método "experimental", que, já vimos, pouco tem a ver com ciência e empirismo. Segundo Hegel, a sua natural aversão à estruturação sistemática é manifestação espontânea da união realizada por Sócrates entre livre ideação e estilo de vida. "Essa conexão com a vida exterior encontra seu fundamento no fato de que sua filosofia não se desenvolve como sistema; ou melhor, é a sua própria maneira de filosofar (...) que contém em si essa conexão com a vida corrente" (Hegel, *Geschichte der Philosophie*, XVIII, I, p. 455; trad., p. 285). Pois é desta fusão com a pequena prosa do mundo que brota a ironia ensaística, a ironia das pequenas realidades

da vida emoldurando a conceptualidade do ensaio, de que falava Lukács, justamente a propósito das pausas aporéticas e socráticas do diálogo platônico: "a vida de Sócrates é a vida típica para a forma do ensaio" (Lukács 41, p. 27) — vida de intelectual, vê-se logo. Recua-se assim, até os tempos da *intelligentsia* sofística e da "dialética vazia" e geral do homem simplesmente culto, o nascimento concomitante do ensaio e do intelectual livre, se nos for relevado uma vez mais o anacronismo dessas expressões. — Bem avisada andará então, na Alemanha, a reação conservadora da segunda-metade do século XIX ao divisar no plebeu Sócrates o paradigma do intelectual, *raisonneur* obstinado e consumado.

* * *

Isto não é tudo, como se sabe. Contrapartida do declínio da Teoria, próprio da cultura ensaística, há uma ponta de abstração na volubilidade intelectual que caracteriza a existência por assim dizer irônica do *homme de lettres*. Expliquemo-nos, recorrendo novamente à figura de Montaigne esboçada por Auerbach. De certa forma a escrita inédita e independente dos *Essais* não seria possível sem o que Auerbach chamou de desespecialização dos principais campos do saber, contemporânea da formação de um público "culto" e do descrédito do vezo profissionalizante do humanismo enquanto erudição. Voltando-se com frequência contra o "faiseur de livres", contra o especialista, o sentimento de distância que a ironia congênita do ensaio pessoal inspirava era sobretudo um preconceito de classe: "o sábio fixado numa determinada especialidade e, em geral, o homem fixado profissionalmente, que ficava absorvido pelo seu conhecimento e deixava que isso transparecesse na sua atitude e na sua conversa, era considerado cômico, inferior a plebeu" (Auerbach 9, p. 267). De sorte que o antigo ideal de "cultura geral" — de cujo flanco esgalhou-se, como se viu, uma tradição ponderável do pensamento dialético — veio encarnar-se na "classe" dos cultos, recrutada em parte na aristocracia e na burguesia urbana, "para os quais", continua Auerbach, "a boa educação e as atitudes corretas, a amabilidade no trato e o desembaraço na relação com as pessoas, a presença de espírito, tudo isso era mais importante do que qualquer competên-

cia especial (...) assim surgiu uma forma de conhecimento geral, não dirigida para fins profissionais, muito social e até com características de moda; pelo seu alcance não era evidentemente enciclopédica, por mais que representasse como que um extrato de todo conhecimento, com preferência pelos elementos literários e, em geral, por aqueles relacionados com o gosto". Noutras palavras, a antiga "cultura geral" renovada encontrou seu primeiro protagonista moderno naquele *honnête homme* que a Idade Clássica conheceu e que não precisava "ter aprendido nada especial para poder emitir sobre todas as coisas um juízo seguro segundo a moda; pois Montaigne é o primeiro escritor que escrevia para essa camada de gente culta (...) Assim é perfeitamente natural que tenha aqueles conceitos do que seja formação cultural que correspondiam àquela primeira camada de pessoas cultas, ainda predominantemente aristocráticas e não premidas para a realização de um trabalho especializado" (Auerbach 8, pp. 266-267). Ora, ainda nas palavras de Auerbach, "quanto mais geral é a formação, quanto menos ela reconhece um conhecimento e um trabalho especializados, ao menos como ponto de partida de uma visão mais geral, tanto mais se afasta a procurada perfeição universal do concreto, do vivo e do prático". Não obstante, duas circunstâncias teriam preservado a cultura e o modo de viver de Montaigne de se tornarem em consequência "abstratos, vazios de realidade, alienados do quotidiano": de um lado, sua "natureza rica e feliz", que "não precisava de qualquer trabalho prático ou de qualquer atividade espiritual especializada num determinado objeto para ficar próxima da realidade"; por outro lado, o fato de ter vivido "num tempo durante o qual o absolutismo, que estandartizou com o seu efeito igualador a forma de vida do *honnête homme*, ainda não estava totalmente desenvolvido" (*Id., ibidem*, pp. 267-268) — e neste último caso, acrescentemos desde já, vida intelectual abstrata e despolitização correm juntas à sombra do Estado absolutista.

Dito isto, não se pode deixar de associar a cultura ensaística — geral, desinteressada, *distinguée* — a uma especialização inédita, por onde volta a se impor a "abstração" na sua feição social mais imediata: Montaigne, com efeito, "como que se especializava a cada instante em outra coisa, penetrava a cada instante numa nova impressão e a aprofundava de forma tão concreta que certamente teria sido considerada imprópria no século do *honnête homme*; ou

também poder-se-ia dizer: especializou-se em si mesmo" (Auerbach 8, p. 268). Projeto de certo inviável caso não fosse o de um homem independente — da sociedade e do Estado — e sem profissão definida, disponível e inconstante como o objeto da sua "especialização". Noutras palavras, não há, pelo menos nos seus primórdios, ensaio pessoal sem a autonomia que só a renda confere, como não há intimismo sem privilégio de classe. "A ataraxia de Montaigne consiste na disposição prazerosa do ser íntimo, na qual o indivíduo se afasta de toda iniquidade. A suspensão do juízo, a *epokhé*, converte-se assim no retiro junto à intimidade privada, na qual, livre enfim da pressão das cargas profissionais, pode alguém recuperar-se devidamente (...) Da ataraxia surgem ao mesmo tempo, no ceticismo moderno, a dispersão e a intimidade isolada e confortavelmente equipada. A distração no mundo e o retiro junto à própria intimidade são conceitos idênticos para Montaigne. Quem está sentado em sua biblioteca ou está realizando uma bonita viagem, repousa agradavelmente em si mesmo" (Horkheimer 30, pp. 18, 20). O ensaísmo, tal como o encontramos no limiar dos tempos modernos, não saberia sobreviver sem esse corte[15], sem essa ruptura insanável entre a esfera íntima da cultura e a vida prática do cidadão, abandonada assim à rotina do conformismo. Por essa brecha — inevitável numa sociedade compartimentada — insinua-se a abstração real que estamos tentando qualificar e aos poucos (da ótica conservadora) irá tingindo com a grisalha da raciocinação irrefreada os escritos dos letrados. Por aí também principia a minguar, tomando novo rumo, a larga experiência do mundo que alimentava o espírito do *homme de lettres*. Esse ponto de vista pessoal, que é o do ensaio, e que ilumina as idéias envolvendo-as num halo de ironia, pressupõe o *désoeuvrement*, a um tempo atividade prática ociosa (de quem não precisa dela) e ócio laborioso exigido por uma obra que nada tem a ver com a Teoria — sem o qual aliás não há intimismo desobrigado e digressivo. Daí o alheamento (tramado por essa manobra "diversionista" que é o ensaio) que aos poucos vai compondo, e impondo, a figura do intelectual refratário. Já o ensaio de Montaigne parece exigir esse insulamento, a desatenção calculada com que observa a sociabilidade rotineira, a ironia com que faz praça do seu "desconhecimento e da sua falta de responsabilidade com respeito a tudo o que o toca ao mundo exterior, o qual designa, de preferência,

com a palavra 'les choses' (...) As 'coisas' são para ele somente meios para autoprovação; só servem a *essayer* suas faculdades naturais (...) A ignorância e a indiferença premeditadas perante as 'coisas' pertencem ao seu método; nelas ele só procura a si próprio" (Auerbach 8, pp. 252-253). Mesmo sua ocupação literária "especializada" não escapa ao crivo da ironia de classe, esse "leve tom de orgulhoso desdém de um grande senhor perante as atividades de escritor" *(Id., ibidem,* p. 250), apenas um pretexto para se pôr à prova. É inegável que esse "tom de orgulhoso desdém" colore e azeda a sabedoria mundana de Montaigne, de sorte que uma espécie de *pathos* altivo da distância, de nítida inspiração aristocrática, vem duplicar a "abstração" do experimento intelectual (no mais das vezes consigo mesmo) do *homme de lettres* alheado do mundo[16]. Um certo declínio da experiência, à primeira vista tão rica de substância social e ideológica, parece palpável a que Tocqueville atribuirá mais tarde aos percalços da consolidação do Estado durante o Antigo Regime. Até lá observemos de passagem (com Hannah Arendt 7, p. 120; e 6, p. 41) que o tom ligeiramente depreciativo do estilo *grand seigneur* de Montaigne sustentará, transfigurado, a verve corrosiva das *gens de lettres* que dele descendem na condição de escritores independentes.

Reconsidere-se então sob este prisma o materialismo polêmico das máximas dissolventes, conquanto de origem mundana (ou por isso mesmo), deste outro grande senhor, retor intelectual da boa sociedade, o seu tanto apartado do "concreto, do vivido e do prático", que foi La Rochefoucauld. Que se pense ainda no "niilismo jansenista", como diz Bénichou, na dissidência do "desprezo apaixonado", "mistura de conformismo e negação que recobre um amargor facilmente agressivo", fonte de tensão que percorre o estilo fragmentário e antitético de Pascal (Bénichou 12, p. 212). A partir de Montesquieu, para completar o rol destas alusões mais do que sumárias, a cena já se torna mais familiar — se nos for permitido descrevê-la brevemente com alguns elementos tomados do belo estudo de Jean Starobinski (Starobinski 62). O processo combinado de abstração, virulência e retraimento que estamos procurando delinear encontrará em Montesquieu o seu primeiro ponto de equilíbrio, tanto mais eloquente quanto mais distantes permanecemos ainda da aparição à luz do dia do *homo ideologicus* perseguido pela conceituação conservadora. Nin-

guém mais próximo do ideal ensaístico de Montaigne, o "vivre à propos", do que o autor das *Lettres Persanes* (onde a ficção também ajusta um ao outro ensaio e ironia), a tal ponto que o dualismo do escritor independente reaparece fielmente reproduzido: de um lado o fidalgo de província, cioso de suas terras, vinhas e rendas, defensor dos privilégios políticos de sua casta, comprometidos pela monarquia absoluta; de outro, mal contrabalançado pela inércia desses vínculos reais, a desenvoltura do letrado desencantado, o "livre movimento da inteligência emancipada (...) o espírito livre, que não se amarra a nada, a não ser à consciência clara do espetáculo que o mundo lhe oferece" (Starobinski 62, p. 27). E de fato, completemos, malgrado a solidez da sua servidão social e ideológica, "a mobilidade, a curiosidade, o gosto da novidade, o prazer de romper e de recomeçar", denunciam em Montesquieu a presença característica e atuante da *relativ freischwebende Intelligenz*, à qual podemos agregar agora — interpretando livremente uma observação de Starobinski *(Id., ibidem*, p. 27) — o tipo do libertino tal como o conheceu, enredado no *perpetuum mobile* do desejo, o século XVIII. Aliás já o havíamos encontrado, pelo menos na filigrana do discurso intelectualizado, na figura plebéia do Sobrinho de Rameau. O *persiflage* generalizado a que se entregam "os jogos da inteligência desabusada" em Montesquieu dá bem a medida da sua ironia, que abrange a sociedade da Regência no seu conjunto e qualifica a amplitude da *secessão* que se consuma então no seio da *intelligentsia*. Reconheçamos mais uma vez que reflexão e conformismo nem sempre são incompatíveis e podem muito bem alimentar uma bizarra solidariedade entre os letrados: como observa Starobinski (e a inspiração sartriana do reparo é patente), "dá-se assim satisfação à inteligência: ela plana na sua espontaneidade negadora, ela se compraz na sua mobilidade e na sua vigilância. Sua crítica não respeita nada, mas ela tem as mãos puras. Ela nada mais faz do que estabelecer entre os espíritos inteligentes uma cumplicidade no desrespeito" *(Id., ibidem*, p. 65). Note-se que essa constelação ideológica admite ainda que se considerem dois sósias significativos do homem de letras: além do libertino mencionado há pouco, o estrangeiro mais ou menos excêntrico. Segundo o mesmo Starobinski, nas *Lettres Persanes*, o olhar livre que esquadrinha a civilização francesa é a contrapartida do olhar que repousa indiscretamente sobre os mistérios do serralho sem comover-

se (cumplicidade no devaneio erótico?) muito além do decoro requerido com a ordem despótica que impera nesse pequeno mundo exótico; pois não é assim que vagueia sem amarras, no entanto conformada, a inteligência emancipada? A associação entre o libertino e o livre-pensador, como é sabido, vem de longe e não seria o caso de referir essa tradição respeitável — e o seu tanto estereotipada — se ela não nos restituísse o miolo daquele "tom de orgulhoso desdém" que vimos atuando com bonomia e moderação na auto-ironia ensaística de Montaigne. "A libertinagem, que trata o outro como objeto, negando-lhe a liberdade, aparece como o reverso da liberdade da inteligência desvinculada. O libertino, que se desfez de todo temor e não é mais a vítima iludida de qualquer preconceito, não vê mais nada que o impeça de submeter os outros aos seus prazeres. Ele se emancipou *desenganando-se* (...) fez-se olhar desabusado e não tem mais diante de si nada além de objetos. É o único homem livre e tem o direito de desprezar os outros e deles abusar por sua vez" (Starobinski 62, p. 68). Tal é a dialética do Iluminismo em que se resolve a do intelectual. Adivinha-se logo que ao termo desse processo — na verdade não mais do que uma tentação momentânea em Montesquieu — será inevitável pressentir no *homme souverain* de Sade(17) a feição francamente paroxística da raciocinação do *homme de lettres* independente, nem por isso menos atado às suas antigas veleidades de grande senhor — e nele o paradoxo da Revolução.

Por outro lado, já se vê, esse mesmo desprezo de boa companhia está presente na ironia extrovertida com que Montesquieu fantasia o intelectual de príncipe persa. Mas colocando-o assim, por capricho literário, "na situação de estrangeiro diante do seu próprio país" *(Id., ibidem,* p. 64), apenas o devolve à verdade da sua condição. A realidade polêmica desse travestimento corrente na literatura do século XVIII não passou desapercebida a ninguém, está claro. No entanto, apenas a preconceituosa sensibilidade conservadora soube apreender na "surpresa irônica", como diz Cochin, afetada por esse cortejo de persas, chineses, hurões, iroqueses e ingênuos de toda sorte, o tom e o espírito do intelectual exilado na própria terra — esse selvagem, continua o mesmo Cochin, não vem das florestas de Ohio, mas de muito mais longe, "la loge d'en face, le salon d'à côté", por isso "tudo o choca, tudo lhe parece ilógico e ridículo" (Cochin 20, pp. 42-43). Tudo bem pesado, esse curioso fenômeno de

desencontro coletivo com a civilização do tempo ilustra com rigor (a adotarmos provisoriamente os critérios do ideário conservador) a verdadeira *Bildung* às avessas do intelectual moderno que procuramos apenas evocar, através da qual o seu protagonista, na medida mesma do seu conformismo (ou reformismo moderado, como se quiser), aprofundava cada vez mais a brecha que dava alento à sua dissidência. Mal se poderia falar de uma "*intelligentsia* relativamente descomprometida" (e o paradoxo está justamente no uso desta expressão), não fosse essa ininterrupta e infinitesimal secessão do "espírito da cultura" (para empregarmos a fórmula correspondente na língua hegeliana). Uma passagem de Hannah Arendt resume bem todo o argumento conservador em questão: os homens de letras haviam iniciado sua carreira "afastando-se da sociedade, primeiro da sociedade da corte e da vida de cortesão, e mais tarde da sociedade de salão. Eles educavam-se a si próprios e cultivavam o espírito num isolamento livremente escolhido, colocando-se desse modo a uma calculada distância do social, assim como do político, do qual excluíam-se de qualquer modo a fim de poderem apreciá-los em perspectiva. É apenas por volta de meados do século dezoito que os vemos em franca rebelião contra a sociedade e seus preconceitos, e este desafio pré-revolucionário tinha sido precedido pelo mais tranquilo mas não menos penetrante, pensado e deliberado desprezo pela sociedade" (Arendt 7, p. 120).

A principal inspiração do trecho citado é Tocqueville, como se verá, e o modelo acabado dessa carreira, Rousseau, sem dúvida. Antes porém de evocarmos as teses famosas de *L'Ancien Régime et la Révolution* acerca da politização da função intelectual ao longo do século XVIII, conviria sublinhar de passagem o reverso surpreendente e paradoxal dessa "educação" negativa do letrado moderno, fenômeno decisivo para a compreensão da trajetória intelectual da Dialética, notadamente na sua versão hegeliana, e que Paul Bénichou denominou *le sacre de l'écrivain*, na verdade o aspecto mais saliente do processo social e ideológico muito mais amplo e complexo de formação da *intelligentsia* iluminista. A linha ascendente dessa consagração é tanto mais curiosa quanto o seu patrono nunca demonstrou maior apreço pelo manifesto profetismo da nova clericatura. Montaigne, como se viu através de Auerbach, "este homem independente e sem uma profissão precisa, foi o criador de uma

nova profissão e de uma nova categoria social: o *homme de lettres* (...) Sabemos quanto caminho percorreu essa nova profissão, primeiro na França e depois nas outras nações cultas: aqueles leigos tornaram-se os verdadeiros sacerdotes, os representantes e os guias da vida espiritual (...) Isto equivale a reconhecer que os escritores herdaram a hegemonia espiritual da Europa moderna. De Montaigne a Voltaire a ascensão foi contínua" (Auerbach 9, pp. 12-13). Por razões várias e nem todas identificadas — Bénichou enumera algumas: progresso na condição material e legal dos autores; crescimento numérico da corporação intelectual leiga em virtude do desenvolvimento dos conhecimentos e da civilização técnica; acesso à sociedade mundana em pé de igualdade etc. — por volta de 1750 "a apologia do homem de letras torna-se uma verdadeira glorificação" (Bénichou 13, pp. 26-27 e Mornet 49, *passim*). O verbete *Philosophe* da Enciclopédia ainda nos propõe a imagem de um sábio, modelo humano próximo do *honnête homme* e do seu precursor Montaigne; aos poucos vai-se delineando no entanto a figura do apóstolo do bem público, do sacerdote iluminado, vai-se configurando uma "visão messiânica da humanidade regenerada pelos trabalhos dos pensadores". Assim, no artigo *Gens de lettres* da mesma Enciclopédia, Voltaire já pode avaliar a formidável carreira cumprida pelos letrados desde os tempos dos humanistas e de Montaigne, que da crítica filológica foram guindados à condição invejável de "homens do mundo e guias do espírito humano", nas palavras de Bénichou[18]. Uma declaração, escolhida entre dezenas, é suficiente para exibir em toda sua eloquência a magnitude das pretensões que alimentavam essa exaltação do homem de letras: "a influência dos escritores é tal, que hoje em dia eles podem anunciar o seu poder sem precisar disfarçar a autoridade legítima que exercem sobre os espíritos. Fortalecidos pelo interesse público e o conhecimento real do homem, dirigirão as idéias nacionais; as vontades particulares encontram-se em suas mãos" (Mercier 47, *apud* Bénichou 13, p. 28). O mesmo autor dessas linhas atribui tal influência a uma circunstância que já nos é familiar: "a maioria dos homens pensa de acordo com a roupa que veste; sua profissão cria suas idéias; aquele que rompeu as amarras nocivas ao progresso da razão é o único que parece possuir um juízo livre" (*Id., ibidem, apud* Bénichou 13, p. 39). Eis aí definido, comenta Bénichou, uma corporação intelectual estranha e superior

a toda profissão. Vale dizer, a sagração iluminista do homem de letras está vinculada de algum modo àquele *pathos* negativo da distância e da "cultura geral" com o qual deparamos várias vezes, aqui traduzido na mera ausência de profissão precisa e reconhecida, existência sofrida e irônica de um intelectual que nem sempre pode viver *à propos*. "Ce Voltaire n'a point d'état; soit, mais il a celui d'être un grand homme; il a celui d'être, pour le moins, l'égal des rois"[19]. Tirante as intenções, as observações que Bénichou consagra à gênese da função insigne dessa corporação pensante aproxima-se muito das idéias de Sartre acerca do *déclassement* inerente à condição intelectual durante o Antigo Regime: "em suma, uma categoria vaga, considerada até então com um certo desapreço e não desempenhando nenhum dos papéis oficialmente distribuídos na antiga sociedade, impõe-se o bastante à atenção para reclamar um tal papel; e entretanto, sem poder recusar-lho positivamente não se vê como conceder-lho dentre os ofícios ativos, dos quais o diferencia sua natureza, nem acima delas numa região de onde a exclui a ordem tradicional. Ela permanece portanto de fora, em suspenso na sua nova potência, afrontando as antigas (...) De fato, esta posição fora dos negócios favorecia ao extremo os escritores; jamais seu prestígio e a autoridade de seus juízos foram tão grandes quanto nessa idade de ouro" *(Id., ibidem*, pp. 39-40). Essa celebração prestigiosa veio assim surpreendê-los em pleno vôo, pairando acima das classes, confirmando-os na consciência de seres à parte, sem raízes, *frondeurs* porém consagrados. Resta, entre outros, o enigma da competência política que lhes foi outorgada, a par da autoridade ideológica de uma nova clericatura, conquanto integrada na sua origem por *gens de lettres* "mundanos" e refratários — enfim, o enigma da influência social da *intelligentsia* numa conjuntura precisa, aliás revolucionária.

* * *

Tocqueville dá por assente que em meados do século XVIII os intelectuais tornaram-se os principais homens políticos do país[20]. Ou melhor, este é precisamente o seu problema maior: "como os homens de letras, que não possuíam posições, honrarias, riquezas, responsabilidades ou poder, puderam tornar-se, na realidade, os principais homens políticos da época, e talvez

mesmo os únicos, pois, se outros exerciam o governo, só eles possuíam a autoridade?" A circunstância de fato é inaudita: toda a educação política de uma nação confiada "aux gens de lettres", a vida política inteiramente "refoulée dans la littérature", o que não deixará de exercer uma influência "extraordinária e terrível" sobre o curso ulterior da Revolução. Estudando-a, Tocqueville fará ver no espírito com que foi conduzida o mesmo espírito geométrico, como diria Burke, que presidiu à fabricação de tantos livros abstratos sobre a natureza do Estado e a arte de governar: a mesma confiança na teoria e o mesmo desprezo pelos fatos existentes, que, conjugados, definem uma "política abstrata e literária". Pois não é outra a política inspirada pelo conjunto da "filosofia política" clássica, toda ela concentrada, segundo Tocqueville, numa única noção abrangente: que se deve substituir os costumes complicados e tradicionais que regem a sociedade por um conjunto de regras simples e elementares colhidas na razão e na lei natural, enfim reconstruir a sociedade do tempo de acordo com um plano inteiramente novo traçado à luz exclusiva da razão. Não é difícil reconhecer os termos mesmos da formulação hegeliana. Prossigamos. Note-se que esta é justamente a definição do intelectual que Barrès dará mais tarde, assegurando a continuidade dessa tradição conservadora na qual se entronca uma larga e substancial fatia do hegelianismo: "um indivíduo que se persuade que a sociedade deve se fundar sobre a lógica e que desconhece que ela repousa de fato sobre necessidades anteriores e talvez estranhas à razão individual"(21). De sorte que — voltando à maneira pela qual Tocqueville deu forma a uma das primeiras tentativas de interpretação do fenômeno histórico da *intelligentsia* — os *écrivains*, que já tinham em mãos a direção da opinião, configurando um bizarro "poder espiritual leigo", no dizer de Bénichou, viram-se na contingência de ocupar o lugar comumente reservado aos homens políticos, aos "chefes de partido", sem que ninguém estivesse em condições de disputar-lhes a pretensão quase natural e involuntária. Decerto, não há como esperar de Tocqueville que reconheça na "classe política", como se diz depois de Mosca, a categoria intelectual do grupo social dominante — no entanto, o problema não é diverso. Trata-se, aos seus olhos, de uma imprópria e desastrosa substituição de "elites". Mais de um século de absolutismo, debilitando a aristocracia, teria desarticulado de vez o

último corpo dirigente constituído; assim desgovernada, a nação "la plus lettrée et la plus amoureuse de bel esprit" volta-se fatalmente para a elite literária, da qual faz a primeira potência política do país — substituísmo *par défaut*, se se puder falar assim. "À procura de mandatários inexistentes, o corpo social teria seguido os intelectuais na falta de delegados independentes e especializados" (Furet 23, p. 232).

Como se vê, estamos muito longe da opinião convencional acerca da convulsão revolucionária deflagrada no seio de uma nação inteiramente tomada pelas "idéias" dos "philosophes" — pelo menos isto não é tudo. Nessas condições, o processo de politização do intelectual é paradoxal, pois pressupõe a despolitização da sociedade no seu conjunto, a que já se aludiu anteriormente. Entendamo-nos: o paradigma do conservantismo tocquevilliano é o compromisso inglês pós-revolucionário, seu norte ideológico, Burke, para quem a política é antes de tudo uma "atividade preocupada com a conveniência prática" (Williams 67, p. 31). Por este prisma, o que importa ressaltar na cena inglesa, onde impera o "jogo das instituições livres", é o "realismo" dos intelectuais, "mêlés journellement aux affaires", e com ele uma quase fusão entre os que governam e os que escrevem sobre política. Na França, pelo contrário, a monarquia absoluta reduziu a vida pública à vida do Estado, dividindo o mundo político em duas províncias incomunicáveis: a uma delas cabia a condução dos negócios públicos, à outra, a direção das inteligências. Deste ponto de vista, que é o da elite tradicional, a exclusão do poder, ou mais precisamente a formação e consolidação do Estado moderno centralizado, despolitiza e de tal forma que aquela posição incomum "hors des affaires", decisiva na consagração do homem de letras, que assim pairava sem função sobre uma sociedade em que os funcionários já eram legião, é a cifra de um privilégio inegável e necessário — ao que parece, sem essa distinção não haveria direção cultural — porém funesto. Tocqueville tem entretanto o cuidado de observar que o letrado francês, ao contrário do que ocorria na Alemanha, não era inteiramente estranho à política, mesmo porque fazia dela sua ocupação, literária já se vê, exclusiva. Por aí se determinaria a origem histórica e política (e não uma idiossincrasia do espírito nacional) da *abstração* que define o desempenho ideológico da *intelligentsia* iluminista. "A própria con-

dição destes escritores os predispunha a apreciar e confiar cegamente nas teorias gerais e abstratas em matéria de governo. Viviam a uma distância quase infinita da prática, de tal modo que não podiam ter nenhuma experiência que temperasse seus entusiasmos naturais (...) pois a ausência completa de toda liberdade política fazia com que o mundo da política real se tornasse não apenas mal conhecido mas invisível. Não tinham qualquer participação política real e nem mesmo podiam ver a participação dos outros (...) Tornaram-se assim muito mais ousados em suas inovações, enamorados das idéias gerais". Neste ponto um reparo dispensável e evidente está na ponta da língua: afinal diante do exclusivo político próprio do absolutismo e antes de consumar-se a Revolução Burguesa era inelutável a abstração inerente à divisão social, de sorte que a política burguesa era a um tempo abstrata e concreta... Seria descabido corrigir os desacertos de Tocqueville, mesmo porque o ponto nevrálgico do nosso assunto, o fato da abstração em que banha uma *intelligentsia* segregada porém triunfante, permanece, sendo a angulação conservadora parte do problema mais vasto proposto pelas origens "intelectuais" da Dialética. Seja como for, entendamo-nos mais uma vez a respeito da conceituação tocquevilliana cuja medula, como se sabe, deve muito à opinião conservadora de Burke — "a ciência de construir, renovar ou reformar uma comunidade não pode como qualquer outra ciência experimental, ser ensinada *a priori*. Tampouco será uma experiência breve que nos poderá fazer aprender nesta ciência prática", conforme se lê, por exemplo na passagem infalivelmente citada das *Reflections*. Como o "gosto", esta "experiência" tão exclusiva quanto imponderável, que se contrapõe à "pequena sabedoria" dos letrados, é prerrogativa da aristocracia, isto é, de uma classe dirigente à inglesa. " O *je ne sais quoi* (o elemento de imprecisão) da política, que só pode ser adquirido através de uma longa experiência, e que em geral somente se revelava aos que por muitas gerações vinham participando da liderança política, visava justificar o governo por uma classe aristocrática (...) Não basta ao político meramente possuir o conhecimento correto e o domínio de determinadas leis e normas. Além destes, precisa possuir o instinto inato, aguçado mediante longa experiência, que o conduza à resposta correta" (Mannheim 43, pp. 146-147). O confronto entre prudência e doutrinarismo é convencional e importa menos do que a convicção

"moderna" (isto é, inglesa) sugerida: a de que a política, cujo realismo é incompatível com a utopia e o revolucionarismo é antes de tudo um "debate sobre a gestão"[22], o que exige a cooptação regular dos intelectuais pela elite dirigente, daí explicar-se, e o paradoxo é de caso pensado, a politização da inteligência francesa pela sua exclusão da vida pública.

Voltemos então à singular inexperiência desses intelectuais "orgânicos" da burguesia ascendente — fórmula adotada por Sartre que não podia imaginar estar assim atendendo à voga (Sartre 54, p. 386) — que se tomavam por uma casta independente autorizada a opinar sobre tudo, privilégio da "cultura geral" que Burke já havia reverberado: "totalmente desconhecedores do mundo em que se intrometem com tanta satisfação, inexperientes de seus assuntos, acerca dos quais se pronunciam com tanta segurança, de políticos nada têm, a não ser a capacidade de excitar paixões"[23]. Sabe-se que a "milícia letrada da contra-revolução", como dizia Péguy por ocasião da polêmica com Barrès à época do *affaire* Dreyfus, fará das sequelas dessa circunstância histórica o motivo do seu reproche fundamental: o intelectual é alguém que se mete no que não lhe diz respeito[24]. Ultrapassando a simples querela das competências, o argumento de Tocqueville vai mais longe e concerne o conjunto dos indivíduos de uma nação onde ao patente predomínio do Estado sobre a sociedade civil corresponde um acelerado declínio da experiência social e política, de que os intelectuais são a ilustração mais eloquente — e partíramos, recorde-se, da situação inversa, do amplo e rico horizonte do intelectual-ensaísta, que se vai estreitando, segundo o mesmo Tocqueville, à medida que o absolutismo se afirmava e apagava "os últimos traços de vida pública", que outrora marcara a sociedade francesa. Essa despolitização crônica, que se alimenta da atrofia da experiência social, toma aliás o rumo condizente com o fator preponderante do fenômeno, o do poder central, que a Revolução apenas tornou "mais hábil, mais forte, mais empreendedor" e a multidão dos "homens relativos" de que fala Sartre — os que conferem à teoria função prática (*Id.*, 53, p. 17) — tomou de assalto. Dito de outro modo, a carência de experiência política, notadamente da parte dos intelectuais, tem como contrapartida um aumento notável da demanda do Estado. À sua maneira peculiar Tocqueville sabia muito bem que conhecer os intelectuais franceses obrigava a aprofundar o conhecimento do

Estado, desse organismo social que os tornava indispensáveis, como já se disse (Rosanvallon/Viveret 51, p. 39). Tentação de onipotência da boa consciência do *homo ideologicus* que não escapou à inquietação conservadora de Tocqueville: "os fins perseguidos por esses reformadores são diversos, mas o meio é sempre o mesmo. Querem tomar a mão do poder central e empregá-la na destruição e reconstrução de tudo segundo um novo plano por eles mesmos concebido; somente o poder central lhes parece em condições de realizar uma tarefa desta envergadura. A potência do Estado não deve ter limites, assim como seu direito, dizem eles; trata-se apenas de persuadi-lo a fazer dela um uso conveniente" (*apud Id., ibidem*, p. 40).

Tal é o curioso paradoxo desse vínculo "orgânico" dos novos intelectuais que parece não vingar sem o seu complemento oposto, o alheamento dos letrados "tradicionais", que pode ir até a secessão declarada, fonte aliás da sua inesperada ascendência política, como já se viu do ângulo conservador. Digamos, pensando no cotejo entre franceses e ingleses a que se entrega Tocqueville, que os "orgânicos" conservam, enquanto os "tradicionais" subvertem. Comentando o argumento tocquevilleano, H. Arendt, numa passagem já referida em parte, vale-se justamente de uma distinção terminológica inusitada, para o gosto atual, porém adequada à situação que estamos tentando reconstruir: tendo seguramente em vista o "realismo" responsável dos ingleses evocado por Tocqueville, "mêlés journellement aux affaires", chama-os "intelectuais", incluindo-os no grande corpo moderno dos "escritores" profissionais cujos trabalhos são necessários à burocracia em expansão, à administração dos negócios e às novas exigências de uma incipiente "indústria cultural" — que se pense por exemplo, além do hegeliano "animal intelectual" de que partíramos, na "ordre gendelettre" de Balzac(25). "De fato", diz H. Arendt, citando mais adiante um artigo de Wolfgang Kraus, "os intelectuais são e têm sido sempre parte da sociedade, à qual como grupo eles deveram mesmo a sua existência e proeminência; todos os governos pré-revolucionários da Europa do século dezoito necessitaram deles e usaram-nos para 'a edificação de um corpo de conhecimentos especializados e de regulamentos indispensáveis à ação dos seus governos em todos os níveis, um processo que realçou o caráter

esotérico das atividades governamentais'" (Arendt 7, p. 120). Desses "intelectuais" integrados e quase funcionais, porém sem peso político, distingue, inspirada sobretudo no exemplo dos escritores franceses, a hoje praticamente extinta espécie dos *hommes de lettres*, "homens do mundo da palavra escrita e impressa que, embora vivessem rodeados de livros, não se obrigavam nem desejavam escrever e ler profissionalmente para ganhar a vida (...) sua existência material baseava-se na renda sem trabalho e sua conduta intelectual pautava-se pelo repúdio absoluto de qualquer adaptação política e social. Apoiados nesta dupla independência podiam permitir-se essa atitude de superior desdém" já tantas vezes sublinhada *(Id., ibidem*, p. 41). Neles conviviam portanto, já o sabemos, não sem tensão e durante toda a Idade Clássica, o grande homem de cultura ("geral", sem dúvida) e o dissidente. Depois da Revolução, essa combinação, embora precária, de ensaio e insurreição torna-se a rigor inviável[26].

Assim entendida, provisoriamente, a conjunção de raciocinação (para voltar a dar um nome hegeliano à reflexão do espírito cultivado) e paixão política abstrata realça na *intelligentsia* iluminista menos a sua índole "tradicional", nem tanto o seu destino "orgânico", quanto o seu insulamento, a sua dissidência de corpo estranho. Daí, além da abstração, à denúncia do *ressentimento* basta um passo, que a interpretação conservadora da Revolução Francesa não hesitou em dar, e que podemos acompanhar por um momento, pois a representação que desde então amalgama vida intelectual e ressentimento fará fortuna, notadamente na segunda metade do século dezenove e por razões de estrutura que agora não cabe pesquisar, sendo de resto a experiência intelectual da Dialética inseparável desse elenco de motivos anti-intelectualísticos típicos da tradição conservadora. Atenhamo-nos por ora a essa conjuntura clássica, que parece ter juntado ao ceticismo (mesmo na sua acepção hegeliana mais forte) do intelectual "frondeur" a raciocinação ditada pelo ressentimento. Com algum arbítrio, e apenas para datar a atmosfera, pode-se fazer remontar à crítica cáustica e "méchante" de La Rochefoucauld uma das primeiras evidências de que o intelectual é antes de tudo um ressentido[27]; ou então, à excentricidade intelectualizada de um enjeitado, ou pelo menos de alguém que poderia se sentir lesado, como o Sobrinho de Rameau (e não é

preciso muita prevenção para traduzir a "linguagem do dilaceramento" na do ressentimento). Seja como for, a partir de Rousseau tudo conspira para acreditar essa imagem comprometedora da condição intelectual[28]. Nesta direção, como deixar de interpretar a "reforma pessoal" de Rousseau, sua renúncia solitária (mas não à retórica — a "reforma" é um gesto bem escrito) de modo tal que a inteligência refratária apareça servilmente trabalhada pelo ressentimento? Tudo se passa como se a experiência histórica do ressentimento fosse antes de tudo a do fenômeno intelectual na sua feição moderna — o que não é bem o caso, ainda. Aliás, como é sabido, Diderot foi o primeiro a lançar tal suspeição: "il n'y a que le méchant qui soit seul", sobretudo quando tem a sua existência a bem dizer suspensa à opinião dos outros. Já no século dezenove, em 1841 exatamente, Carlyle, por exemplo, prolonga naturalmente essa tradição depreciativa, ao associar a "natureza envenenada" de Rousseau, homem "mórbido, excitável, espasmódico", toda ela "suspeita, isolamento voluntário, modos rudes", a uma espécie de intensidade máxima da paixão intelectual, de paroxismo da raciocinação sofrida que define o intelectual como um indivíduo literalmente fora de si: "suas idéias *possuíam-no* como demônios" (Carlyle 19, pp. 264, 266). Em suma, nos termos do quadro explicativo de Carlyle, um anti-herói na sua condição mesma de homem de letras. É que a suspeita de ressentimento não entrava necessariamente a marcha triunfal do letrado; pode mesmo ajudar a sua transfiguração apoteótica. O próprio Starobinski lança involuntariamente alguma luz sobre o fenômeno quando procura legitimar a "reforma" rousseauniana: "tratava-se de transformar uma carreira de escritor num destino heróico" (Starobinski 60, p. 56). Afinal, nada garante que o desafio solitário que Rousseau lança à sociedade não possa ser interpretado, ainda nas mesmas palavras de Starobinski, cuja intenção original por assim dizer sequestramos, como a "*ideologia* de um tímido e de um doente que espera tirar o melhor partido possível da sua inadaptação, a ponto de fazer dela o seu maior título de glória. Não pode viver junto aos demais? Pois bem, que o seu afastamento e o seu ar embaraçado tenham pelo menos a significação de uma conversão apaixonada à virtude! Visto que se sente pouco à vontade nos salões, que chame a atenção batendo a porta!" *(Id., ibidem).* Eis-nos de volta, tudo indica, e agora pela via oblíqua do ressentimento, à temática da marginalidade

da *intelligentsia* setecentista, da qual partíramos, como se há de recordar. Seria o caso então — mas ainda não é; convém aguardar um tanto mais uma reviravolta na história social e ideológica da burguesia — de passar em revista e a limpo, do ângulo sofrido do ressentimento, o rol de elementos que integram a vibrátil estrutura "espiritual" do homem culto moderno, da raciocinação antitética à simples falta de tato social, passando pela "palavra volúvel"[29] e a ironia ensaística, entre outros e que formam, em razoável parte, a matéria social e histórica a que dá forma, se não nos enganamos, a "dialética negativa" descrita pelo hegelianismo. Fiquemos por enquanto com o nosso problema atual: a enigmática convivência — que não precisa ser manifesta e assumida — do intelectual por assim dizer *relativ freischwebend* (ainda na falta de expressão mais ajustada ao fenômeno que estamos procurando delinear) com o *homo ideologicus*, que o mecanismo socialmente produzido do ressentimento parece vir esclarecer em parte (pelo menos tal como o pôs a descoberto o cuidado com a vida intelectual suscitado pela reação tradicionalista desencadeada pela Revolução). E fiquemos também com a lição do "caso" Rousseau: essa notável capacidade de atrair sobre si o repertório especulativo (por exemplo, ao gosto de Kojève, como se viu) de molde a desacreditar a "humana" condição intelectual: "consciência infeliz", "linguagem do dilaceramento", "bela alma" etc. Numa palavra, e alterando ligeiramente a perspectiva, o paradigma do intelectual ressentido, isto é, *tout court*.

Desse prisma — mais ou menos qualificado e referido por ora à vertente liberal-conservadora — H. Arendt retoma ao pé da letra o argumento que vimos Starobinski formular há pouco como uma hipótese a considerar, e descartar; nisto não está a novidade, mas no desdobramento que vislumbra na racionalização da "timidez" social a *démarche* que deságua na "ideologia" radical característica do *homo ideologicus*. "É mais do que duvidoso que Rousseau tenha descoberto a compaixão através do sofrimento com outros e é mais do que provável que nisso, como em quase todos os outros aspectos, ele se tivesse guiado pela sua revolta contra a alta sociedade, em especial contra a sua evidente indiferença para com o sofrimento daqueles que a rodeavam. Ele tinha reunido todos os recursos do coração contra a indiferença de salão" (Arendt 7, p. 87). A singeleza dessa imagem d'Épinal — a do intelectual ruminando uma

desfeita irreparável, inerente à ordem social — também é duvidosa, vê-se logo. A lembrança de uma circunstância histórica talvez possa amenizá-la em parte: é que, tudo o leva a crer, essa mesma forte e decisiva impressão provocada no intelectual suscetível pelo espetáculo da indiferença mundana, reaparece no despeito da *sans-culotterie* diante da *tiédeur* cívica afetada pelas classes mais abastadas, no manifesto caráter de classe da repressão popular ao indiferentismo dos *insouciants* (Soboul 58, pp. 144-147). Acresce, para complicar o problema, que esses indiferentes, em plena maré revolucionária, podem ser também os intelectuais.

Retomemos o argumento sugestivo de Hannah Arendt, mais ou menos o seguinte, com uma ou outra adição: por um lado, a "fantástica irresponsabilidade e irrealidade" em que timbrava o comportamento de Rousseau é fruto da sua "*sensiblerie*" de "bela alma" (ou de intelectual, como se quiser), de quem cedo se empenhou mais nas dobras do seu coração do que no sentimento do mundo, encantado com as suas disposições e caprichos; por outro lado, essa mesma sensibilidade moderna em formação (para qual, insistamos, muito contribuiu a experiência do intelectual marginal do Antigo Regime) que adere assim tão mal à força das coisas, na verdade estiliza por assim dizer aquele desprezo pela sociedade de que se nutre a inteligência desabusada do homem de letras; isto posto, cedo ou tarde, entraria em constelação essa "desdenhosa aversão" herdada do estilo *grand seigneur* do letrado tradicional e o "ódio ressentido dos plebeus". A sistemática despolitização produzida pelo absolutismo explica essa inexperiente e derrisória identidade de teoria e prática: "aquilo que os *hommes de lettres* partilhavam com os pobres, inteiramente à parte e anteriormente a qualquer compaixão para com o seu sofrimento, era precisamente a obscuridade, ou seja, o fato de que o domínio público lhes era invisível e de que careciam do espaço público onde eles próprios pudessem se tornar visíveis e ter significado" (Arendt 7, p. 122). É ainda a interpretação de Tocqueville acrescida de um suplemento, o da "má consciência" (de que lançará mão a análise de Sartre, aliás com conhecimento de causa). "O que os distinguia dos pobres", prossegue Hannah Arendt, "era terem sido dotados, por virtude de nascimento e circunstâncias, do substituto social da impotência política, que é a consideração". Mas essa inédita cidadania no "país da consi-

deração" — ou mais precisamente, essa consagração que culmina *par défaut* na transformação da elite intelectual em "classe política", como se viu — pesa como um fardo. Livres do trabalho, "sentiam que o seu ócio era um fardo". Dito de outro modo, o tempo livre, sem rugas e sem limites em que se alinhava o ensaísmo desenvolto e experimentado de Montaigne tornara-se, ao cabo de um périplo consequente, um fardo difícil de suportar sem má consciência, a rigor o fardo do homem culto. Assim laminados entre o Estado e a plebe, premidos pelo ressentimento e a má consciência vindos de um lado e de outro, esses *hommes de lettres* desfalcados de uma experiência do mundo que outrora lhes fora a seu modo familiar viram-se na contingência de "déguiser chaque passion publique en philosophie", como dizia Tocqueville sem contudo asseverar com todas as letras que tal política abstrata e literária fosse comandada por um arranjo singular daquelas duas tristes "paixões", explicáveis entretanto pela marginalidade apoteótica da inteligência no fim do Antigo Regime.

Resumamos evocando a opinião curiosamente favorável e otimista de Mannheim, o que é raro. De fato, um "corpo" como o dos intelectuais, cujas expectativas sociais e políticas foram tolhidas (e nada impede de adotar provisoriamente a opinião de Tocqueville a respeito) tende ao isolamento e à autoglorificação (no caso, à sagração do homem culto); daí a "fronda" e o ressentimento permanentes, sendo que este último só é nocivo quando dissimulado, quando toma a forma de uma certa "animosidade submersa". Todavia, rompido o confinamento, exposto à luz do dia e tornado expressão coletiva de descontentamento, esse mesmo ressentimento revela-se socialmente produtivo: pois é justamente essa a situação que "faz progredir a autoconsciência e favorece o surgimento de uma *intelligentsia*"[(30)]. Não obstante a regra em Mannheim é a convicção oposta, já o sabemos, a aversão inspirada pela influência deletéria desses "acrobatas do espírito".

Caso avancemos um pouco mais por esse mesmo caminho aberto inicialmente, sublinhemos mais uma vez, pela "escola retrógrada", como diria Saint-Simon, pelo desalento liberal ou integrista diante da invasão do domínio reservado da política pela inteligência lógica e o espírito de controvérsia (Bénichou 13, p. 41), mas a quem se deve em última instância o primeiro inventário da questão dos intelectuais, convém arriscar ainda uns tantos passos

ao redor do nosso problema, o da conversão do "estado de incerteza fértil" do "espírito da cultura", a redução das suas "infindas oscilações" — a expressão é de Mannheim a respeito da frequente falta de convicção demonstrada pelos intelectuais, mas não custa lembrar e insistir que ela descreve exatamente o movimento da "dialética negativa" hegeliana — ao espetáculo espantoso oferecido pelo "fanatismo dos intelectuais radicalizados" (Mannheim 43, p. 184) aliás o que Hegel tinha precisamente em vista à época da Revolução. Este fato inaudito, à raiz do qual encontra-se uma espécie de irresponsabilidade congênita do intelectual, já vimos Tocqueville explicá-lo historicamente pelo fenômeno da experiência política confiscada(31). Mannheim explica-o pela "empatia", vale dizer pela "falta de caráter" inerente à condição intelectual *(Id.* 44, p. 92 e 46, p. 183). Com alguma imprudência seria o caso de se falar também de "herói sem nenhum caráter" a propósito desse herói moderno por excelência, sobretudo quando se tem em mente, por contraste, a concepção de Carlyle do homem de letras como herói (ilustração suplementar da tendência documentada por Bénichou), à qual voltaremos mais adiante(32). Tal é, via de regra, a opinião corrente nos grupos políticos mais radicalizados acerca da instabilidade social dos "homens cultos" e da sua correlata falta de firmeza ideológica. Não é bem esta a perspectiva de Mannheim, já se vê; a censura que lhes move, pois é disto que se trata afinal, aliás de corte conservador, é na verdade mais ambiciosa e abrangente, pois está convencido de que o radicalismo do intelectual politizado deriva em grande parte da sua natureza ondeante e fluida, de tal sorte que o reproche militante à inconstância da *intelligentsia*, por vigoroso que seja, vem a ser em última análise uma querela fraterna. Digamos, para não perder de todo o fio de nossa meada, que tal manobra é análoga à trajetória "fenomenológica" do Sobrinho de Rameau ao Terror. Repassemos o argumento, cujo teor, de resto, já é nosso conhecido *(Id.* 44, p. 92 e segs.). Se quisermos, a "empatia" é um dos traços característicos da "cultura geral", pelo menos entendida neste seu modo de ser peculiar que a marcha de nossas conjecturas levou a exumar. Pois segundo Mannheim essa capacidade social de "pôr-se no lugar do outro" — que não é mera simpatia, boa vontade ou simples compreensão, mas um certo "desejo de penetrar em pontos de vista desconhecidos ou desnorteantes" — distingue o intelectual moderno do *clerc*(33). Como define também o novo

horizonte de uma experiência singular, a experiência (do) intelectual, diversa da sabedoria da pessoa experiente porém inculta (em perspectiva histórica, algo que tem a ver em razoável medida com o pré-capitalismo), autodidata e "focalizada nos problemas reais", própria de quem formou sua capacidade de julgar "através do aprendizado direto da vida". A "verdadeira educação", pelo contrário, "é uma fonte de transcendência intelectual do próprio meio". Repare-se que não estamos muito longe de reconhecer, por essa via travessa, no intelectual moderno um manifesto pendor (que a circunstância pode transformar em sistema) pelo experimento raciocinante e pelo culto do heterônimo. Ainda nas palavras de Mannheim, um indivíduo, mais exatamente, um espírito cultivado "pode viver mais que sua própria vida e pensar mais que seus próprios pensamentos". Por outro lado, não se pode deixar de notar que nessa vida educada, cujo preço e condição é a "disposição de manter o Eu em recesso", reponta ainda o bom gosto do *honnête homme*, sobre o qual repousam os "conhecimentos gerais" de quem faz praça da sua calculada desespecialização, virtude pública ou mundana que supõe precisamente um tal retraimento discreto da própria individualidade e ao qual só tem acesso os que se mostram capazes, como diz Gadamer, de "destacar-se de si mesmos e de suas preferências privadas"[(33)]. É muito tênue entretanto a fronteira que separa esse "bom gosto", por princípio avesso à excentricidade, do apreço pela "cultura multipolar", o qual de certo modo está cumprindo o seu destino quando degenera e se embrenha no "labirinto dos caprichos intelectuais" (Mannheim 44, p. 93). Voltando aos termos do nosso problema: a dialética negativa que descobríramos nas dobras e voltas da condição intelectual transparece outra vez nessa faculdade moderna do homem culto, a "empatia", essa "sensibilidade às visões alternativas e às interpretações divergentes da mesma experiência" (*Id., ibidem*, p. 92). Mais um passo, tantas vezes assinalado, e aflora o anti-intelectualismo de corte "alemão", nosso conhecido: tudo se passa como se houvesse um grão de morbidez nessa sensibilidade (ou nessa predisposição para a dialética, negativa está claro), que pode convidar à paralisia, à melancolia debilitadora acarretada por "uma perene atitude de dúvida de si", e que deságua enfim no "nobre festim da abstinência", como dirá Nietzsche mais tarde, dando seqüência a essa tradição de desconfiança. Em suma, a "empatia" além de

antitética é uma paixão triste (Hannah Arendt falará de piedade e compaixão) que qualifica por inteiro o intelectual moderno (ventoinha volúvel, tartaruga longínqua, como já se disse uma vez). Numa palavra, que aliás não é pronunciada por Mannheim — mas já o fora noutro contexto por Kojève, como já se viu — há muito de *niilismo* no "*pathos* vazio" desse "tipo sem resistência e heroísmo, incapaz de ação independente", cuja "empatia" de camaleão — teu nome é veleidade — cedo ou tarde toma a forma de um "intelectualismo descomprometido, frívolo e vão".

Com efeito, se esse descompromisso característico da sensibilidade intelectual instável e ziguezagueante, capaz de acolher a um só tempo os mais contrastantes pontos de vista sobre a mesma coisa, é próprio de um "estrato social desvinculado" — ou, se preferirmos, é efeito do *déclassement* dos homens de letras —, admite uma tradução social de peso, que as conjunturas excepcionais porão em relevo: as oscilações e a falta de convicção do espírito cultivado são o avesso de uma notável disponibilidade para se vincular a outras classes sociais. É como se a vida à parte, abstrata e inexperiente do *homme de lettres* (outra maneira, tocquevilliana, de se designar a experiência intelectual) suscitasse espontaneamente por assim dizer esse aporte social heterônimo. Assim compreendida, já o sabemos, uma tal convergência é nefasta. A *abstração* que estamos procurando definir e que encontra na Revolução a sua eficácia maior, é outro nome desses "aspectos mórbidos de um estado de permanente descompromisso". Um parêntese: ainda estamos bem próximos como se está vendo do espírito da crítica tocquevilliana do jacobinismo, embora já se fale a língua mais difundida de um Arthur Koestler quando identifica *intelligentsia* e neurose, como o faz de certo modo Alain Besançon. Voltando: reencontramos assim nas palavras de Mannheim (preconceituosas, para dizer o menos, mas isto importa pouco por ora) aquela bizarra concepção da unidade de Teoria e Prática evocada há pouco: "em tempos de crise o êxtase intelectual pode cair em solo fértil (...) é nesse ponto que as expectativas de uma massa insegura e o êxtase dos intelectuais solitários podem-se encontrar"(35). (Mas ainda não é chegado o momento de se perguntar pela natureza das forças do êxtase que se trataria de recuperar para a Revolução.) Dito de

outro modo: é nesses períodos de temperatura social elevada que a "empatia" das elites — essa vocação teatral, espécie do paradoxo do intelectual, propensão para assumir, quase com indiferença e diletantismo, papéis sociais conflitantes — põe a nu a sua afinidade com o ressentimento que emerge então dos subterrâneos da sociedade, com o ressentimento das grandes massas oprimidas. É como se — variando mais uma vez o tema — uma espécie de niilismo de massa se encontrasse subitamente espelhado pelo ressentimento da elite intelectual. Renunciemos por ora a explorar esse curioso entrecruzamento histórico de niilismo burguês e esse sentimento do nada absoluto de si mesmo que em certos momentos (durante o Terror, por exemplo) toma conta das grandes massas[36], reparando de passagem que Augustin Cochin, ao retomar a hipótese conservadora acerca da origem intelectual da Revolução Francesa, inclui igualmente no quadro geral da sua explicação a tese do niilismo congênito do *homme de lettres* guindado à condição anômala de principal protagonista da "classe política": é que, de um lado, a *crítica* inerente à influência social e política da *intelligentsia* iluminista é niilista por não ser dogmática ou positiva, isto é, não se defende nada, "rien que du vide et des négations"; e de outro lado, é a sua própria inexperiência, de que já trataram Burke e Tocqueville, ao colocar de imediato o intelectual à sombra rala da abstração, que o inclina "vers le vide" e faz dele um ser "aberrant vers le vide" (Cochin 20, pp. 36, 41, 43, 44). Uma planta de estufa portanto cujo "êxtase" (fenômeno cuja descrição, aliás sumária, Mannheim terá colhido em Weber) traduz bem a condição intelectual na Idade Clássica, surpreendida agora no seu desfecho antitético: o monolitismo da ideologia revolucionária por assim dizer embutido na antiga *skepsis* ensaística do escritor independente — pois tal é o percurso afinal proposto, insistamos, pela crítica conservadora do "espírito da cultura" (não há "êxtase" sem uma franja virtual de fanatismo...).

Partíramos, como se há de recordar, da ironia entranhada na fluência da fala intelectual distanciada — ou, se preferirmos, da consciência da não-identidade — e nos vemos enfim condenados ao "estilo guilhotina" de um Saint-Just[37], como se houvesse algo da dicção intelectual no "tom inspirado" das proclamações revolucionárias[38], na "eloquência paroxística" dos jacobinos

(Starobinski 61, p. 55). Acreditaríamos ainda mais a impressão de reviravolta (ou de revelação de uma verdade secreta) ao cabo desse périplo, se concordássemos em observar que a raciocinação radicalizada de Saint-Just, uma vez no poder, reinventou justamente o "esprit de sérieux"; que se releia por exemplo esta máxima espantosa: "celui qui plaisante à la tête du gouvernement tend à la tyrannie" (Camus 18, p. 155). Seria o caso de se evocar a exclamação que Marx deixou escapar a propósito do trágico desdobramento da "superstição política" de Robespierre, Saint-Just e demais "montangnards": "que colossal ilusão?" (Marx/Engels 45, pp. 147, 148). Talvez. Seja como for, trata-se, para o período em questão, do desenlace da "ilusão intelectual"(39).

*

Mas o que vem a ser de fato, do ângulo histórico que nos ocupa, o "êxtase intelectual solitário" senão a *embriaguez* de refundir o mundo sem ter que fazê-lo realmente, visto que basta *conversar* a respeito? Dito isto — mais ou menos nas palavras de Jean Baechler (Cochin 20, p. 11) — reaproximamo-nos, pelo menos no plano da temática mais aparente, do cerne do argumento hegeliano (lembremo-nos do destino singular que a *Fenomenologia do Espírito* reservava à prosa "rica de espírito" do Sobrinho de Rameau), agora por intermédio da interpretação que dá Cochin da "ilusão intelectual" na origem da Revolução. Em linhas gerais, Augustin Cochin reanima de modo muito original dois motivos maiores do elenco conservador. O primeiro, toma-o de Tocqueville, ampliando-o noutra direção: o papel político desempenhado pelos intelectuais não o foi *par défaut*, os letrados não são os substitutos precários da "classe política", eles são a própria política "democrática" na sua forma abstratamente pura (Furet 23, p. 232); o segundo tema remonta (para dar o nome próprio eminente a idéias que estavam no ar) a Taine, o do artificialismo da vida intelectual confinada à discussão ou clube: "jamais des faits; rien que des abstractions, des enfilades de sentences sur la nature, la raison, le peuple, la tyrannie, la liberté, sortes de ballons gonflés et entre-choqués inutilement dans les espaces"(40). Se principiarmos por este último motivo a darmos mais uma volta em torno do nosso assunto, nos veremos novamente a braços com

um elemento constante do mesmo, aliás induzido pela própria maneira hegeliana de dar forma à experiência intelectual: a conversação brilhante e o engenho verbal do espírito cultivado. Pois não é outra a atividade preponderante nessas *sociétés de pensée*, câmaras de leitura, academias, clubes de discussão etc., estudadas por Cochin e cuja trama constitui a engrenagem de uma imensa *Machine* doutrinária, da qual o único combustível é a *causerie:* fala-se de tudo — afinal estamos no reino da "cultura geral" — política, filosofia, agricultura, economia, literatura etc., mas o fato essencial, e anódino, é que se converse a respeito: "on ne fait que causer", diz Cochin. Inútil frisar o quanto nos afastamos assim da tese integrista do complô (não se conspirava, tagarelava-se), e também a distância considerável que separa esse exercício inocente da imagem convencional da "ideologia" enquanto racionalização, dissimulação etc. E no entanto nosso problema não variou, continuamos às voltas com essa enigmática mesaliança de livre ideação e doutrina. Mais uma vez, o elo entre ambas é a *abstração* engendrada pela inexperiência, como se as *sociétés de pensée* fossem minúsculas usinas disseminadas pelo território nacional encarregadas de produzir "abstrações", de transformar idéias em "idéias puras". É que o princípio da conversação pela conversação exclui o confronto com a realidade. Noutras palavras, a República das Letras não é um mundo governado pelo princípio de realidade mas pelo devaneio *bavard* da iluminação intelectual[41]. Vista deste ângulo exótico, a ideologia — no caso, revolucionária, pois se trata afinal das origens intelectuais do jacobinismo — não é tanto uma representação de interesses de classe (pelo menos ainda não), quanto uma espécie de efeito de linguagem, precipitado pelo fenômeno da associação de pessoas e idéias sem território; na sua forma embrionária a ideologia é filha temporã da "cultura geral", é uma "abstração" (sem Idéia, acrescentaria Hegel) produzida pelo *homo loquax*. Nestas associações de livre pensamento o fazer cede o passo ao dizer (mas ainda não é Kojève comentando a *Fenomenologia* que estamos ouvindo), visto que não se trata de agir (não são um partido, embora o prefigurem), porém de falar apenas, "et à des parleurs": eis o tema que Cochin varia em todas as direções. "Doravante o sucesso cabe à idéia distinta, àquela que *se fala*, não à idéia fecunda que se verifica: ou melhor, é apenas a discussão, a opinião verbal, e não mais a prova, que verifica e julga"

(Cochin 20, p. 39). Está claro portanto que o relato do homem experiente é banido em favor da raciocinação desenvolta e fluente da "consciência abstratamente cultivada", como se diria na língua hegeliana(42).

Nestas mesmas condições, parece se impor, feitas todas as ressalvas, a manifesta afinidade entre essa existência discursiva do espírito (falando ainda à maneira especulativa) no limiar da Revolução e as "torrentes de eloquência" de que falou Carlyle a propósito da França revolucionária. Nem por isso anula-se a dificuldade de casar, por exemplo, a língua "rica de espírito" do Sobrinho de Rameau (contudo representante da *intelligentsia* marginal) e o "estilo guilhotina" da oratória jacobina, os jogos inofensivos da *causerie* engenhosa e o paroxismo da retórica revolucionária. Mas de fato algum vestígio dessa exaltação radical e palavrosa não se deixa antever no horror, "literário", do intelectual ao compromisso — afinal não se trata de uma camada relativamente desvinculada? — que o condena invariavelmente à "montée aux extrêmes"(43)? Não é improvável que Cochin, ao sublinhar assim o papel ponderável desempenhado pela loquacidade intelectual na relação abstrata com as idéias, não se tenha deixado impressionar, como todo mundo, pela ênfase teatral da língua da Revolução, onde, justamente, o substituísmo característico das "sociétés de pensée" (esse cancelamento do fazer pelo dizer, de mesma ordem que a consagração política dos intelectuais) parece enfim ter alcançado a sua verdadeira dimensão, política e retórica, no enunciado "performativo" que escande o novo discurso da Revolução, ele mesmo acontecimento porque produz acontecimento: aqui "o ato se identifica com o enunciado do ato" (Benveniste 15, pp. 273 e segs.), dizer finalmente é fazer, e a miragem do fazer coisas com palavras parece confundir-se por inteiro com a ilusão intelectual. Ninguém melhor do que Michelet soube tão prontamente reconhecer a singularidade do fenômeno: "não se diga que a palavra é de pouca valia nesses momentos. Palavra e ato são uma só e mesma coisa. A poderosa, a enérgica afirmação que tonifica os corações é uma criação de atos; o que ela diz, ela produz" (Michelet 48, livro VIII, cap. III). Nem poderia ser de outro modo, sendo uma Revolução — sabe-se à saciedade — o que há de mais autoritário (Engels) e o "performativo", o modo de enunciação próprio dos atos de autoridade, vale dizer, da língua revolucionária das proclamações e dos decre-

tos. Uma tal linguagem, está visto — é o que sugere mais ou menos Starobinski depois de descrever os efeitos notáveis da retórica revolucionária referidos por Michelet — encontra-se permanentemente ameaçada de esgotar-se numa escalada de veemência austera, de anátemas e abstrações incorrigíveis. "Montée aux extrêmes" do intelectualo-centrismo típico da Revolução? A interpretação conservadora não hesita, já o sabemos, devolvendo-nos de novo à nossa dificuldade de sempre (que da ótica conservadora, justamente, não constitui problema), a de entender essa metamorfose da fala volúvel do letrado vivido, que trata das coisas e de si com recuo e espírito, na língua enérgica e doutrinária da autoridade política e ideológica. A julgar pelo que se viu até aqui, feita a ressalva da perspectiva datada, digamos que esta passagem não é propriamente impensável[44].

De nada valeria também referir o eclipse do homem culto no auge do processo revolucionário, de que dá testemunho, por exemplo, um "pronunciamento" de Robespierre: "os homens de letras de maneira geral desonraram-se nesta Revolução; e para vergonha eterna do espírito, a razão do Povo arcou sozinha com as consequências"[45]. Paradoxalmente, mas é o paradoxo mesmo da condição intelectual, o anti-intelectualismo jacobino, a suspeição que o poder revolucionário lança sobre a *intelligentsia*, apenas confirmam o ponto de vista excêntrico que tem sua origem no conservantismo histórico e sua principal "certeza" na convicção de que a "ilusão intelectual" perde a inocência e torna-se terrorista quando empolga (literalmente) o poder, como se o *homo ideologicus* no poder não pudesse sobreviver sem se voltar contra o seu "duplo" e princípio, o homem culto, que sob a República doutrinária suporta um novo fardo. Outra "certeza" da tradição conservadora é a de que o espírito geométrico (Entendimento, diria Hegel e com ele toda a filosofia alemã) do letrado radicalizado não pode imaginar outro Estado que não seja a realização de uma "idéia" — ocorre que o curso dessa "realização da filosofia" exige a autodestruição do velho intelectual, como já se disse em algum lugar. "Ils veulent emprunter la main au pouvoir central et l'employer à tout briser et à tout refaire suivant un plan...", dizia Tocqueville. Assim, no fato surpreendente de que "os homens de doutrina são as vítimas prediletas da doutrina vitoriosa" (Bénichou 13, p. 63), vem inscrita a "contradição" responsável pela

existência pendular do intelectual no limiar da modernidade, e pelo estereótipo, cultivado à direita e à esquerda, da sua secular irresponsabilidade: o perene conflito entre o ritmo dissoluto do espírito desabusado, exigido, como vimos, pelo "conhecimento sob a forma do antagonismo", próprio da "dialética negativa", e a "demanda de Estado". Para a prevenção conservadora não há contraditoriedade fundamental entre estas tendências, mas continuidade natural. A rigor não se poderia falar de um sequestro da *intelligentsia* durante a ditadura jacobina, pela simples razão de que o "Estado revolucionário chamou a si a augusta função dos homens de letras" (Bénichou 13, p. 77).

Resta porém a flagrante discrepância entre o moderantismo dos grandes intelectuais (Rousseau inclusive) e o revolucionarismo das sociedades populares que não dispensam a patronagem espiritual desses grandes pontífices da cultura. O problema agora é o da socialização das idéias, mais exatamente o da transformação do resultado negativo da livre ideação — o "êxtase do intelectual solitário" — em ideologia revolucionária. Cochin explica-o pela formação de um meio específico, a intelectualidade proletaróide[46]. O parentesco com a inteligência marginal do Sobrinho de Rameau salta aos olhos e no entanto seríamos levados a estreitar indevidamente esses laços de família caso esquecêssemos que a figura do intelectual boêmio apenas mascara a fantasia caprichosa de um homem de letras *très comme il faut*. "No fim do século aparece, com efeito, um *milieu* de intelectuais proletaróides. Seu princípio de coesão é a partilha de uma doutrina, ou de um *stock* de idéias, de noções e de palavras. Desligados da sociedade, não são mais mundanos e, a bem dizer, começam a meter medo nos homens do mundo" (Besançon 16, p. 39). Uma idéia não associa se ela não se deixa falar; já o vimos, o cimento real dessa nova solidariedade é a supremacia de uma certa linguagem, a um tempo inflada e rarefeita; por ela se reconhece o "ideólogo" — "sumo sacerdote da linguagem" (*Id., ibidem*, p. 41) — que atemoriza o letrado mundano e avesso à compulsão gregária: é por essa fonte inédita de legitimidade que transitam as idéias rumo à abstração do esquema ideológico, isto é, à *frase*. "A própria linguagem política tomou então algo do que falavam os autores. Tornou-se repleta de expressões gerais, de termos abstratos, de palavras ambiciosas e de arranjos literários. Ajudado pelas paixões políticas às quais servia, este estilo

conquistou todas as classes e desceu, com singular facilidade, até as inferiores" (Tocqueville 65, p. 240). A sugestão é clara — pelo menos em parte, e tirante o desconsolo liberal diante do espetáculo pouco edificante das classes subalternas que se põem a pensar — e inequivocamente ditada pela desconfiança da retórica (lembremo-nos da forma hegeliana desta mesma animosidade) que só o anti-intelectualismo de corte conservador pode inspirar: há uma via real da socialização do *"esprit"*, cuja índole o jogo das circunstâncias histórias determina, que, passando pelo atalho decisivo da *causerie*, conduz o engenho da frase de espírito, fluente e plena de verve "antitética" no seu andamento rápido e por assim dizer "dialético", ao enrijecimento das grandes palavras que incham o coração dos homens (na origem talvez *boutades* de salão) e formam um sistema inerte e residual de *topoi*. Visto assim, deste ângulo arrevesado (e de "direita"), não cabe falar de uma degradação da "língua rica de espírito" (na conceituação hegeliana), mas de um destino conforme à força das coisas que culmina na crispação da fraseologia revolucionária. Todo esse processo merece o nome de *abstração* — mas é um nome e não uma solução. Noutras palavras, nas de Furet comentando Cochin, a ideologia revolucionária é esse conjunto de "representações cristalizadas em algumas figuras simples da linguagem, destinadas a unificar e mobilizar os espíritos e as vontades" — o arremate é o seu tanto abstruso e petulante, embora imposto pela atmosfera do argumento: "mais do que uma ação, a Revolução é assim uma linguagem" (Furet 20, p. 229). Variando mais uma vez: a ideologia pode muito bem ser da ordem da falsa consciência mas na exata medida em que constitui uma tópica. Enfim, antes de tudo um *modo (performativo) de falar*, aliás impensável, a prosseguirmos por esse viés, sem a fala digressiva e distanciada da raciocinação, agora paralisada na sideração das idéias fixas.

Tal é a enigmática contiguidade entre a perspectiva ampla e arejada do homem culto e o horizonte raso do intelectual-ideólogo. É um pouco a promiscuidade do salão e da "société de pensée". Ou melhor, esses dois estilos de vida intelectual intensa e confinada não se recobrem exatamente, aliás se sucedem, o que nos coloca de novo diante do desdobramento do *homme de lettres*. Pois não se conversa nessas sociedades como nos salões. Nestes o desejo de agradar é a lei, o que impõe a necessidade de brilhar, de se distinguir na escalada do

"gênero engenhoso", de resto vontade de estilo nem sempre incompatível com a intenção de conhecimento (a julgar pela glosa das conjecturas hegelianas e kojèvianas de que partiu este estudo). Naquelas, inversamente, o desgoverno da conversa irrefreada está alinhada de imediato à procura da verdade, que se disserte sobre "a melhor maneira de plantar batatas ou sobre os caminhos garantidos da felicidade universal"(47). Cochin é levado assim a distinguir dos "bons vivants de 1730", a geração seguinte dos enciclopedistas em que o espírito parece congelar-se e ceder o passo ao *serieux* do *homo ideologicus*: "estes últimos são graves: como deixar de sê-lo quando se está seguro que o despertar do espírito humano data do seu século, da sua geração, de si mesmo? A ironia substitui o divertimento, a política, os prazeres. O jogo torna-se uma carreira, o salão, um templo, a festa, uma cerimônia, a *coterie*, um império, do qual já vos mostrei o vasto horizonte: a república das letras" (Cochin 20, p. 37). Mas a ironia agora é um novo nome para o "delírio da presunção"; ou por outra, ela é efeito do alheamento que a experiência declinante vai cavando fundo, e no "delírio" de *missão* já se vai fazendo sentir um travo de niilismo, de resto já nosso conhecido embora só de vista. No entanto, um democratismo *sui generis* volta a reunir o clube ao salão e, com eles, parece refazer-se a figura inteiriça das *gens de lettres et de parole*. Mal comparando — se nos for consentido parafrasear fora de contexto duas ou três linhas de um escrito admirável — a vida intelectual de salão também é uma vida de exceção, ponto de transição entre a vida real e o mundo sem obstáculos da arte de conversar; o seu universo também não tem passado; oferecendo a todos iguais oportunidades de brilho, o salão destrói as distâncias. Lembremo-nos — agora por nossa conta — de que a entronização do novo poder espiritual iluminista foi contemporânea do acesso dos letrados à sociedade mundana em pé de igualdade. Tal é o mundo "democrático" onde vive o animal intelectual identificado por Kojève no bestiário hegeliano: um mundo onde todos se criticam e onde se critica tudo. Pois aqui toma pé a miragem ideológica identificada por Cochin.

Sua "tese" é breve e peremptória: o fetiche da democracia direta é o próprio cerne da ilusão intelectual. Tal convicção é de origem tocquevilliana, como já foi mencionado, e em linhas gerais enfeixa todos os motivos que variam o tema conservador da raiz intelectual da Revolução. "A literatura

tornara-se assim uma espécie de terreno neutro no qual se refugiara a liberdade. O homem de letras e o grande senhor se encontravam aqui sem se procurar ou temer, de sorte que se via reinar ali, fora do mundo real, uma sorte de democracia imaginária"[48]. Nisto cifra-se o caráter filosófico da Revolução[49]. Está claro que aos olhos de Tocqueville o frágil travejamento dessa democracia literária e mundana seria inconcebível sem a generalização de um certa mentalidade democrática, ela mesma contemporânea do processo de centralização estatal, e responsável pelo *déclassement* do intelectual e a consequente fraternização "igualitária" com o público aristocrata. Ele mesmo evoca, com a acuidade de quem teria sido lesado sem no entanto se deixar empulhar, o paradoxo dessa democracia imaginária, embrião "intelectual" da outra: "esta mesma aristocracia tornava ainda mais fácil o trabalho de sua substituição pelos escritores. Andava tão esquecida da influência das teorias gerais que, uma vez admitidas, chegam inevitavelmente a se transformar em paixões políticas e atos, que as doutrinas mais opostas a seus direitos particulares, e mesmo à sua existência, lhe pareciam apenas jogos engenhosos de espírito. Dedicava-se de boa vontade a estes jogos para passar o tempo e desfrutava tranquilamente de suas imunidades e de seus privilégios dissertando com serenidade sobre o absurdo de todos os costumes estabelecidos" (Tocqueville 65, p. 356). Nas "sociétés de pensée" também se dissertava, abundantemente e com "irônica surpresa", sobre a desrazão do mundo da experiência; embora regidas por uma análoga "aparência" democrática, sua relação com as idéias era diversa visto que faltava a mediação ociosa do engenho e do espírito. A idéia socializada pela *causerie* desatada transforma-se em verdade e esta pede consenso. Nessa "pátria intelectual" que é uma "société de pensée", "todo pensamento, todo esforço intelectual só tem existência pelo assentimento. É a opinião que faz o ser. É real o que os outros vêem, verdadeiro o que eles dizem, bem o que eles aprovam. Assim a ordem natural é invertida: a opinião é aqui causa e não efeito, como na vida real" (Cochin 20, p. 38). O reino da opinião é o sucedâneo da vontade de agradar vigente no salão: ambos demandam o concurso de uma vida pública efêmera, confinada e integrada, e o seu meio é a conversação brilhante. Numa palavra, a "société de pensée" exige unanimidade, ela é uma fábrica de consenso. Fica sugerido assim que o modelo da prática jacobina (que aliás nunca primou pelo zelo democrático) tem muito

mais a ver com as sociedades filosóficas e literárias do que com uma instância propriamente política, como o Parlamento inglês pois, continua Furet, comentando a sociologia do jacobinismo ensaiada por Cochin, "a meta da sociedade de pensamento não é agir, nem delegar, nem 'representar', mas opinar; é extrair dos seus membros, e da discussão, uma opinião comum, um *consenso*, que será expresso, proposto, defendido. Uma sociedade de pensamento não tem autoridade para delegar, representantes para eleger, na base da partilha de idéias e de votos; é um instrumento que serve para fabricar a opinião unânime, independentemente do conteúdo dessa unanimidade" (Furet 23, p. 224). A hipótese geral sustenta que a partir da segunda metade do século dezoito este paradigma intelectual do consenso tende a ganhar o conjunto do tecido social. É inegável por exemplo que a paixão política do unanimismo tomou conta de jacobinos e *sans-culottes*[50]. Para Cochin, que acreditou decifrar no consenso procurado pelas sociedades de pensamento os lineamentos da vontade geral de Rousseau, ela foi antes de tudo uma paixão intelectual. "Quem diz soberania direta do povo, democracia pura, diz malha de sociedades permanentes" (Cochin 20, p. 117). A única coisa que conta numa sociedade literária é a relação com as idéias — como é a única coisa que conta na vida de um intelectual —, abstração feita da particularidade social dos seus membros: eis aí o esquema da igualdade abstrata da democracia política. Se acrescentarmos a obsessão da opinião unânime e universalmente presente na *causerie* generalizada, é todo o eixo do ideário da democracia direta (ou mesmo do assembleísmo) que revela a sua substância intelectual[51]. Independentemente do eventual acerto ou desacerto das suposições de Cochin, o leitor que nos acompanhou até aqui terá notado que apenas variamos a matéria de nosso embaraço permanente (e se insistimos é porque ela é parte ponderável da trajetória da Dialética): pois a idéia fixa do consenso transparente e sem rugas ajusta-se mal à índole raciocinante da *intelligentsia*, mais inclinada ao "experimento", por assim dizer entranhado nas formas do conhecimento sob a égide do antagonismo, do que ao alinhamento entusiasta. Pois esta fusão igualitária de livre pensamento e idéia fixa, digamos que Cochin tenta explicá-la também como efeito ideológico da "associação", donde a consequente confusão do intelectual com o militante jacobino.

Voltemos ao salão e tratemos de refazer, se não a "demonstração", ao menos a exposição parcial do nosso assunto. Nos salões, como nos cafés e

associações literárias, a República intelectual estabeleceu a sua capital visível[52]. Ali a inteligência encontra a aristocracia, ao mesmo tempo em que se verifica a gradual emancipação do gosto literário burguês e o estado de espírito característico do democratismo vai se impondo através da mistura dos estilos. Pois a partir do momento em que o *homme de lettres* ombreia com o aristocrata, a grande burguesia financeira e administrativa, a opinião emancipa-se da dependência econômica e a idéia (de intelectual) da paridade entre os doutos começa a tomar corpo (Habermas 26, pp. 49 e segs.). Habermas lembra oportunamente que a distinção feita por Diderot entre escrito e *discours* — "os nossos escritos agem somente sobre uma classe de cidadãos, os nossos discursos sobre todos" — seria de difícil compreensão sem a vigência mundana desse lugar social onde os homens cultos fazem um uso público da inteligência, e também elegante, nessa trama brilhante da conversação onde se entrelaçam relatos de viagem, bagatelas, *fait divers*, política e crítica literária *(Id., ibidem)*. Aos poucos a prática social da discussão permanente entre iguais vai se fixando e codificando. Trata-se de uma relação social que não pressupõe a igualdade de "estado", mas dela faz abstração com regularidade. Conforme declara o documento de fundação de uma dessas associações afins com o espírito do salão, o seu escopo é "estabelecer uma certa igualdade e solidariedade entre pessoas de classes desiguais". Daí — continua mais ou menos Habermas, em cuja reconstituição do período nos apoiamos — o senso do "tato" entre iguais que acompanha o princípio da paridade através da cultura e, acrescentemos, do *ethos* do debate contraditório: só a partir da conjunção de ambos pode a autoridade da idéia triunfar sobre a hierarquia social. Em suma, as palavras de ordem, de igualdade e liberdade, que a burguesia revolucionária variou em mil fórmulas e clichês, tiveram na idéia da paridade dos homens cultos um dos seus primeiros paradigmas sociais *(Id., ibidem*, pp. 49, 71). Tal é o lugar social em que se consuma sem alarde a dissidência do homem de letras, se consolida a sua hegemonia e se projeta a arquitetura geometrizante da contra-sociedade ideada pela *intelligentsia*.

É que na república igualitária das Letras a Crítica é soberana. Se por exemplo nos voltarmos agora para a descrição que faz Bayle do Reino da Crítica, formaremos talvez uma noção menos vaga (e outra variante do argu-

mento proposto) acerca do itinerário cumprido pelo intelectual moderno, da crítica filológica do primitivo humanismo ao assalto do Estado absolutista[53]. Digamos, sem forçar muito a nota, que a Crítica sem Teoria constituía o outro lado do Ensaísmo montaigneano, por onde principiamos: arte de desentranhar de um conteúdo já dado sua justeza ou beleza, extensiva igualmente às pessoas e condutas exemplares, a crítica desde então sempre esteve associada à capacidade de juízo, à faculdade de ler com critério e sentimento (como dizia Auerbach a propósito de Montaigne) característica da cultura douta nos seus primórdios. A partir do *Dictionnaire historique et critique* de Bayle nota-se que os elementos do "règne de la critique" tomam nova feição: "escolhemos a precisão do raciocínio, temos cultivado mais o espírito do que a memória (...) tornamo-nos muito mais sensíveis ao significado e à razão". A atividade crítica estendia-se assim a todos os domínios do saber e da história, submetendo-os a um processo infinito de relativização, a tal ponto que a crítica converte-se na verdadeira atividade da razão. Desde então o conceito de crítica permanece associado ao de razão, até voltar-se "contra" a própria razão. Um crítico, diz Bayle, antes de tudo é aquele que "mostra (...) o que cabe dizer a favor e contra os autores; ele exerce alternadamente o papel de acusador e defensor". Daí duas consequências maiores e que nem sempre convivem muito bem: essa razão que continuamente sopesa os prós e os contras, não só se resolve no constante exercício da crítica, como se confunde com o desdobramento de uma contradição interminável; a inteligência vê-se assim presa de um movimento incessante, onde a alternância dos motivos contraditórios anuncia o andamento "intelectual" da dialética negativa — digamos, uma espécie de ensaísmo perene. Mas não há contradição sem promessa de reconciliação, futura bem entendido — o que é próprio do "progressismo" ilustrado. Pois é nesse ponto de inflexão que o *homme de lettres* principia a diluir-se no seu "duplo", que desde sempre — visto da perspectiva em questão — trazia adormecido dentro de si. Podemos surpreender aqui o mecanismo embrionário e sutil da "politização" da ironia ensaística, da loquacidade digressiva entranhadas no criticismo enquanto ofício, malgrado ele mesmo, do escritor independente. Na sua função conjunta de acusador e defensor, o crítico vê-se elevado (aliás por ele mesmo) à condição de instância decisória e soberana, pairando acima dos

"partidos". Tudo se passa como se a República das Letras se propusesse rivalizar com o Estado nacional e absoluto, superior e alheio à luta das facções e dos partidos religiosos. "É a liberdade que reina na República das Letras", diz Bayle, "esta República é um Estado extraordinariamente livre. Aqui não se reconhece senão o império da verdade e da razão, e sob os auspícios delas se faz inocentemente guerra a qualquer um (...) Cada um é ao mesmo tempo soberano e condenável por qualquer outro". Como evitar a forte impressão de afinidade ideológica entre a República das Letras, onde todos se criticam e tudo é criticado, e o Estado revolucionário em que a soberania popular também parece fazer, agora dispensando a inocência, "a guerra a qualquer um"? O argumento pode parecer especioso e assim apresentado é simplesmente sumário, mas afinal não destoa no quadro da especulação hegeliana, caso seja convincente o exposto até aqui. De qualquer modo Koselleck, cuja interpretação vínhamos seguindo, deixou-se cair em tentação, juntando-se à tradição, liberal ou conservadora, que manda esclarecer as idas e vindas do processo revolucionário à luz dos malfeitos da inteligência entregue a si mesma: "somente na liberdade absoluta é possível dar seguimento ao processo crítico que é mediação da verdade. Na república dos doutos cada um é senhor de cada um e por todos pode ser julgado. A guerra civil que o Estado havia eliminado (lembremos que o autor iniciara o argumento do livro com uma meditação sobre as guerras de religião e a gênese do Estado absolutista) reaparece de imprevisto; e precisamente no espaço privado interno que o Estado fora obrigado a conceder ao homem enquanto tal. Nesse espaço reina então a liberdade absoluta, o *bellum omnium contra omnes;* o fim comum a todos é a verdade, e o verdadeiro soberano na disputa das inteligências é a crítica que cada um exerce e a qual cada um se sujeita. Implacável reina a soberania, da qual todos participam. A democracia total que Rousseau conceberá meio século mais tarde é a república dos doutos de Bayle estendida ao Estado"[54].

* * *

Voltemos a Hegel, não sem tempo. Não caberia aqui reconstituir no detalhe, e pela enésima vez, o curto capítulo da *Fenomenologia* dedicado à

Revolução Francesa — a continuidade problemática porém sem tropeços que Hegel institui entre as principais afirmações do *Contrato Social*, remanejadas pela prática política de jacobinos e *sans-culottes* (o repúdio da divisão dos poderes, a crítica da representação política e o exercício da democracia direta, o *pathos* do corpo social indiviso etc.) e a fúria devastadora em que culmina a ditadura jacobina. Dizer que o Terror — na língua da especulação: o império da universalidade abstrata (Hyppolite 32, vol. II, pp. 444-445) — é coisa de intelectual ou, o que vem a dar no mesmo, que o Terror é a abstração no poder, pode parecer com razão uma explicação histórica um tanto magra; mas isto traduz bem a inspiração primeira e maior da crítica hegeliana do jacobinismo, uma vez admitida a procedência do que se procurou sugerir até agora. Mas o que transparece no voluntarismo sectário dos jacobinos senão a inexperiência de uma elite intelectual condenada pelas circunstâncias e por índole própria às tarefas de direção política? Tal era o sentimento de Hegel, nisto vibrando em uníssono com a reação conservadora[55]. Dele extravasou algo para o primeiro Marx que, num artigo de 1844, também pressentia no voluntarismo político a marca da ilusão intelectual: "o entendimento *político* é precisamente entendimento político porque pensa *no interior* dos limites da política. Mais ele é agudo, mais ele é vivo, mais se mostra *incapaz* de compreender os males sociais. O período clássico do entendimento político é a Revolução Francesa (...) O princípio da política é a *vontade* (lembremo-nos de Hegel elogiando Rousseau por ter feito da vontade o princípio do Estado). Quanto mais unilateral é o entendimento *político*, isto é, acabado, tanto mais acredita na *onipotência* da vontade, tanto mais mostra-se cego face aos *limites naturais* e espirituais da vontade, tanto mais se revela incapaz de descobrir as fontes dos males sociais" (Marx 46, p. 402). Seria descabido por ora — mesmo assim, na esteira dos acertos involuntários do conservantismo — determo-nos nessa redução da política ao seu grau zero em nome da crítica do intelectualo-centrismo, denominado aqui, na melhor tradição clássica, "entendimento". Por outro lado, o conjunto dessas suposições a respeito do conteúdo de experiência de teor propriamente "intelectual", alvo da crítica hegeliana da abstração que permeia o processo revolucionário, não parece comprometer a leitura consagrada da interpretação hegeliana da Revolução Francesa como realização do

direito abstrato; pelo contrário, o momento controvertido da intervenção "intelectual" — sempre "abstrata" — fica inclusive melhor situado. Simplificando um pouco, digamos que o nexo entre o direito abstrato, tal como Hegel no-lo apresenta na *Filosofia do Direito,* e o que Tocqueville, à maneira de Burke, nomeou "política abstrata e literária", dispensa maiores justificativas — nem será preciso recorrer à última e mais longínqua instância que manda incluir uma e outra "abstração" no bloco um tanto amorfo da "ideologia burguesa", generalidade inquestionável mas que ajuda pouco. Pois Hegel legitima a realização histórica do primeiro através da condenação da segunda, e nisto destaca-se do tronco conservador em que o vimos até agora engastado — a divergência é de peso, como se verá. A abstração do Direito Natural racional sanciona com propriedade (sem trocadilho) a nova ordem burguesa — e voltamos assim à "ideologia burguesa", se for permitido tão brutal esquematismo nesta matéria. Porém Hegel separa a validez dessa abstração real, enquanto resultado histórico, do processo político imediato da sua consumação[(56)]. Trata-se de uma abstração suplementar, indissociável da primeira: nela apresentam-se conjugados, inclusive pela crítica, o descrédito da condição intelectual e a consciência revolucionária confiscada. Mas já estamos dando um novo passo que convém adiar.

Fica no entanto sugerida pelo próprio Hegel que a crítica do revolucionarismo jacobino não é estranha à condenação — hesitante e ambígua, por certo — do *esprit* que qualifica a natureza íntima da vida intelectual. O que é de fato o pensamento francês, vivo, espirituoso, movimentado, senão o próprio estilo engenhoso ("das Geistreichselbst". Hegel, *Geschichte der Philosophie,* III, 20, p. 287; trad., p. 239)? Mas o que é este "estilo" senão a "atividade idealista" que se volta contra o mundo e destrói tudo que é fixo *(Id., ibidem)*? Ocorre, do ângulo da especulação hegeliana, que não há destruição sem negação, uma e outra enfeixadas pela abstração: "o pensamento é o absolutamente abstrato e, por isto mesmo, o absolutamente negativo" *(Id, ibidem,* p. 195; trad., p. 143). Por estranho que pareça — e esperamos que o exposto tenha amenizado esta impressão — há muito do "fanatismo do pensamento abstrato" *(Id., ibidem,* p. 297; trad., p. 250) entranhado na suprema elegância da cultura geral do homem de espírito. Ou, se preferirmos, a abstração é um dos traços da "dialética

negativa" — resta ver mais adiante que mecanismo a condena a apartar-se da Idéia, a qual, é bom lembrar, ainda não sabemos bem o que vem a ser. Tornemos à sensação exótica, há pouco mencionada, provocada pela associação de leveza de espírito, cultura iluminada e ameaça terrorista. O curto-circuito é bem alemão. Schelling, por exemplo, praticava-o com desenvoltura. Na quinta das suas *Lições sobre o Método dos Estudos Acadêmicos*, depois de observar com relativa isenção e uma ponta de sarcasmo que "nossos autores alemães, cotejados com os autores franceses, são apenas pobres e fastigiosos pregadores", faz refluir sem hesitar à "insurreição do entendimento raciocinante", à "tagarelice insípida" da inteligência formada na escola da "raciocinação oca e vazia" por uma "cultura falsa e superficial", a "sublevação geral da populaça" com o seu cortejo revolucionário de "atrocidades bárbaras" (Schelling 55, pp. 52, 53). No outro extremo basta lembrar a maneira a um tempo contrafeita e encantada com que Auerbach analisou o estilo rococó de Voltaire: toda a sua força proviria do andamento da frase que se precipita com uma ligeireza quase clownesca, facilitando a simplificação antitética — e neste ponto não há como deixar de evocar o ritmo vertiginoso da "dialética" entrevista por Hegel na dicção brilhante do *Neveu de Rameau*. "O que lhe é peculiar é, antes de mais nada, o *tempo*; a rápida e precisa concentração do desenvolvimento, as rápidas mudanças de imagens, a combinação surpreendentemente repentina de coisas que não estamos habituados a ver juntas: nisto é quase único e incomparável, e neste tempo está grande parte de sua graça"; nesta limpeza estética porém, nessa velocidade de prestidigitador, reside a técnica sofista da propaganda iluminista e que Auerbach chamou técnica do holofote e que consiste em "iluminar excessivamente uma pequena parte de um grande e complexo contexto, deixando na escuridão todo o restante que puder explicar ou ordenar aquela parte e que talvez serviria de contrapeso daquilo que é salientado (...) O público sempre volta a cair nestes truques, sobretudo em tempos de inquietação (...) Contudo, o truque é na maior parte dos casos fácil de ser descoberto; mas falta ao povo ou ao público, em tempos de tensão, a vontade séria de fazê-lo"; a injustiça cometida é então recebida com alegria sádica(57). — Seja como for, tudo até aqui nos convida a inverter o propósito do artigo famoso de 1807, *Wer denkt abstrakt?*: pois é o homem culto quem pensa abstratamente(58).

Resta uma dificuldade. Supúnhamos de início que as razões da desqualificação especulativa da condição intelectual — por sua vez incluída no rol dos temas hegelianos — deveriam ser pesquisadas no contexto mais amplo do desenvolvimento anômalo do capitalismo "retardatário" na Alemanha do "período artístico". Se não é falso, ainda não é toda a verdade: pois esse mesmo descrédito encontra livre curso na grande corrente do conservantismo europeu desencadeada pelo cataclisma revolucionário; tudo isso, agravando o problema, a contrapelo de um vasto movimento ideológico de sagração da função intelectual. Entretanto, e tal é o ponto nevrálgico do assunto a ser atacado, a singularidade alemã manifesta-se num traço peculiar e decisivo da *démarche* hegeliana, várias vezes sublinhado ao longo destas páginas: o ideário anti-intelectualista não foi suficientemente forte para impedir que a primeira experiência moderna da dialética — embora negativa — fosse identificada e sancionada na figura indecisa desse ser precário e relativo que é o homem de letras. Por ora, não obstante, convém reter a opinião de Kojève, de onde afinal partíramos: "mais l'Intellectuel a toujours tort" (Kojève 34, p. 96).

(1979)

Abstract: Chief among the conservative theses about the intelectual origins of the French Revolution is the conviction that it is above all the learned man who thinks abstractedly. Concerned with the historical genesis of Hegel's dialectic, this essay attempts to reconstruct the steps that would have possibly flatten the characteristic volubility of the enlightened *intelligentsia* in the one-dimensional world of *homo ideologicus*.
Keywords: intelectual, dialectic, Enlightenment, French Revolution.

Notas

(1) "Das abstrakt gebildet Bewusstsein" *(Hegel,* Philo. Weltgesch., *IV, p. 924).*

(2) Apud Gérard 24, p. 14.

(3) Expressão empregada por Jean Baechler ao prefaciar os escritos de Augustin Cochin (20) reunidos sob o título de L'Esprit du Jacobinisme.

(4) Veja-se o capítulo 12 L'Humaine Condition, *de* Mimesis *(Auerbach 8), e o ensaio* Montaigne Scrittore, *in:* Da Montaigne a Proust *(Auerbach 9).*

(5) O argumento é de Horkheimer, que ressalva a bizarra confluência de humanismo e conformismo — possibilidade histórica logo perdida — nos primórdios da sociedade mercantil moderna; cf. Horkheimer 30, pp. 51-52, 17-18. Cf. também Auerbach 9, p. 19.

(6) A respeito das relações entre ensaio e experiência, veja-se, além do escrito já mencionado de Lukács, El ensayo como Forma, *de Adorno (3).*

(7) Cf. o que diz Adorno acerca da atmosfera ensaística da Recherche *proustiana (Adorno 3, pp. 17-18).*

(8) Descartes 22, p. 127. Deste ângulo restrito é perfeitamente verossímil estender a Descartes, até certo ponto, limite imposto pelo ideal de Método, a função precursora de Montaigne na consolidação da condição intelectual: "a profissão intelectual ainda não existia como tal no século XVII. Descartes, malgrado a família, não escolhe profissão — as armas, a justiça, a Igreja: gens de robe et gens d'epée *— e se fecha a trabalhar e estudar. É um homem independente e de boa posição, um* homme de bonne compagnie, *e se dedica à atividade intelectual sem ser clérigo ou professor", Julían Marías,* Historia de la Filosofia, *citado por Machado Neto (42, p. 37, n. 26).*

(9) Adorno 3, p. 19; para o original alemão, cf. Adorno 1, p. 23. Arremate de uma longa história.

(10) Fórmula adorniana cujo inegável hermetismo renunciamos por ora tentar dissipar (Adorno, 2, p. 13).

(11) "Não há nenhuma pesquisa dialética que não tenha sido, no começo, uma simples conversação"(Goldschmidt).

(12) Voltemos a Madame de Stäel: "dès que l'entretien ne porte pas sur les intérêts communs de la vie, et qu'on entre dans la sphère des idées, la conversation en Allemagne devient trop métaphysique; il n'y a pas assez d'intermédiaire entre ce qui est vulgaire et ce qui est sublime; et c'est cependant dans cet intermédiaire que s'exerce l'art de causer" (Stäel 59, vol. 1, p. 113). — Se estivéssemos à procura de um indício histórico-social mais forte da afinidade de estrutura e tradição entre a "conversação brilhante"do homem "civilizado"e o ensaísmo, nada mais seguro do que esse mesmo preconceito nacional alemão envolvendo um e outro gênero pelas mesmas razões anteriormente expostas. "Na Alemanha, o ensaio provoca uma reação defensiva porque recorda, e exorta, a liberdade de espírito, a qual, desde o fracasso da tíbia ilustração já malograda nos tempos de Leibniz, nem mesmo hoje, nas condições de liberdade formal, desenvolveu-se suficientemente, pelo contrário, sempre esteve disposto a proclamar como sua aspiração mais característica a submissão a quaisquer instâncias. Mas o ensaio não admite que se prescreva o que é da sua competência"(Adorno 3, p. 12). Compreende-se então que uma obra ensaística como a de Walter Benjamin também brilhe como um astro sem atmosfera no firmamento de uma cultura que conheceu o homme de lettres *apenas marginalmente, manifestando-lhe sempre uma constante hostilidade, de Hegel a Heidegger. Cf. Adorno 4, pp. 247 e segs. — Convém no entanto reequilibrar o argumento (sempre com a ajuda de Adorno), evocando o caso Proust: mesmo numa sociedade mais complexa e diferenciada, como a francesa, onde a atividade espiritual, graças ao desenvolvimento da divisão do trabalho tornou-se rapidamente prática,* um homme de lettres *independente como Proust, último representante de uma espécie em extinção e por isso mesmo condenado ao diletantismo de* rentier, *deverá contar com a resistência dos seus pares, "técnicos da inteligência (para falar como João Lafetá), pouco importa se "tradicionais" ou "orgânicos", naturalmente inclinados a denunciar o seu lero-lero de intelectual grã-fino (Adorno 5, pp. 11-12).*

(13) Stäel 59, vol. 1, p. 102. Não custa lembrar, a propósito dessa manifesta afinidade entre a prosa de ensaio e a "prosa" ociosa da conversa de espírito, a raiz mundana da forma ensaística em Hume. No primeiro número do Spectator, *Addison propunha-*

se, inclinando-se de bom grado às exigências do dia, levar "a filosofia para fora dos gabinetes de estudo e das bibliotecas, das escolas e dos colégios, instalando-a nos clubes e nos salões, nas mesas de chá e nos cafés" (apud *Laski 37, p. 65). O* "polite Writer" *figurado por Hume mais tarde não terá outra ambição. "Learning has been as great a Loser by beeing shut up in Colleges and Cells, and secluded from the World and good Company. By that Means, every Thing of what we call Belles Lettres became totally barbarous, being cultivated by Men without any Taste of Life or Manners, and without that Liberty and Facility of Thought and Expression, which can only be acquir'd by Conversation. Even Philosophy went to Wrack by this moaping reclused Method of Study, and became as chimerical in her Conclusion as she was unintelligible in her Stile and Manner of Delivery" (Hume 31, p. 368). A "experiência", o senso de observação da natureza humana, de que carece o pensamento civilizado — o contrário da raciocinação geométrica e abstrusa — tem assim a exata medida da conversação mundana, onde as idéias são socializadas e apuradas sob a égide do gosto e do bom tom. E mesmo da galanteria: pois na República das Letras, no "Empire of Conversation", a lei é ditada pelo "Fair Sex", pela legião sensível das "Women of Sense and Education". Enfim, os que se entregam às "operações do espírito" formam a "parte elegante da humanidade", ela mesma constituída por dois mundos até então separados e hostis: o "learned" e o "conversible". Digamos que a nova ordem social, tão bem espelhada no programa do* Spectator, *encarregou-se de sanar o funesto desencontro entre homens de letras e homens do mundo. Ora, para Hume, a* "polite Writing" *do Ensaio, gênero intermédio assim engastado entre os dois mundos da humanidade elegante, é justamente a expressão conforme e inspirada dessa nova aliança.*

(14) Cf. por exemplo o capítulo 22 do primeiro Livro de Tristram Shandy. *Aliás um estudo recente vincula o* vagabondággio *caprichoso, as piruetas, as extravagâncias linguísticas, a excentricidade, o aparente desleixo da escrita de Sterne ("eu escrevo a primeira frase e coloco a segunda nas mãos do bom Deus"), à técnica (emprestada aos pintores do século) das "cenas de conversação": "poder-se-ia dizer que em virtude de sua situação social, esses personagens, que se retiraram dos negócios, compensam sua atual inatividade com um discurso desordenado mas ininterrupto, derrisório e patético, sobre as causas primeiras do mundo e os fins últimos da espécie humana", Lévy 40, p. 139. — Considere-se ainda o quanto o ensaísmo diletante de Oscar Wilde deve ao "espírito de conversação" e de que modo transparece nos infindáveis parênteses, ramificações e excursos da prosa ensaística da* Recherche *proustiana a verve de um* causeur *genial.*

(15) "Toda sua (Montaigne) atividade prática não tem nenhuma relação profissional com a espiritual", Auerbach 8, p. 10.

(16) A rigor esse alheamento altivo que aos poucos vai definindo a figura do letrado moderno remonta à época indecisa da Idade Média declinante. Mais precisamente nessa vida do espírito segregada vem espelhar-se, de fato, a lenta substituição do intelectual medieval pelo monista, nova hegemonia que Jacques Le Goff estudou de perto e cujas observações convém referir brevemente. "Raisonneur" e crítico profissional, o letrado medieval pensava e ensinava por ofício: pois é esta aliança de reflexão pessoal e da sua difusão institucional que caracterizava o intelectual, cujo tipo "se anuncia na Alta Idade Média, desenvolve-se nas escolas urbanas do século XII e floresce nas universidades a partir do século XIII". Esse meio social bem delimitado e claramente consciente da sua singularidade foi sobretudo o dos "maîtres des écoles"; nem clerc, *nem místico encerrado no claustro, poeta ou cronista distante do mundo das escolas, o intelectual medieval foi principalmente professor, como Abelardo, glória do "milieu" parisiense e primeira grande figura do intelectual moderno. Membro da* intelligentsia *urbana, o intelectual medieval com frequência associou o seu engenho retórico e "dialético" ao movimento comunal democrático (assim a aliança de Abelardo com Arnauld de Brescia), desafiando o conformismo dos grandes "rurais". De um modo ou de outro, o intelectual do século XII estava à vontade e bem situado no centro do "chantier" urbano, lugar geométrico da* disputatio, *paixão intelectual por excelência. Bem avisados portanto andavam seus adversários ortodoxos quando englobavam num mesmo anátema cidades e intelectuais,* venditores verborum. *Estudando e ensinando as artes liberais — afinal eram "técnicos da inteligência" — os intelectuais urbanos do século XII ombreavam num mesmo impulso produtor com o artesão e o negociante, enfeixando num dinamismo comum artes liberais e artes mecânicas. É por este prisma que Le Goff examina o florescimento das Universidades no século seguinte: "a esses artesãos do espírito conduzidos pelo desenvolvimento urbano do século XII resta organizar-se no âmbito do grande movimento corporativo coroado pelo movimento comunal. Tais corporações de professores e estudantes serão, no sentido exato da palavra, as* universidades*". Com a instituição no entanto emerge à luz do dia o conflito perene com o poder espiritual e com ele a dubiedade de uma situação no fundo anômala. O universitário também é um* clerc, *pois o ensino é uma função eclesiástica, e já no fim do período — primeiro lance de uma "traição" secular — os intelectuais pouco mais eram do que agentes pontifícios, diante dos quais a inclusão no mundo do trabalho era apenas*

uma alternativa remota face à integração nos grupos privilegiados. Dos trabalhadores intelectuais restam a bem dizer apenas os obscuros membros do magistério comunal e que ainda desempenharão um efêmero papel de relevo nos movimentos revolucionários do século XIV, como o dos Ciompi em Florença. Entre outras coisas, o divórcio que apartou de vez vida teórica e trabalho manual já enuncia o advento do humanista — compreende-se que personagens tão eminentes não queiram mais correr o risco de uma confusão constrangedora com os trabalhadores. "Os intelectuais juntam-se novamente à opinião que reserva ao trabalho manual um profundo desprezo". O retorno do cuidado com a "bela língua" virá marcar definitivamente o processo de aristocratização do antigo universitário. Pois o humanista é um aristocrata, cujo saber é agora da ordem da posse e do entesouramento destinado ao círculo íntimo de uma elite; o seu meio é a Academia, seu cenário a corte, e não mais a cidade, a riqueza material, a burocracia, o favor dos grandes. "Eles trabalham em silêncio. O que mais prezam é o lazer, o ócio, ocupado com as belas-letras, o otium *da aristocracia antiga". Mas onde esse* désoeuvrement *distinto e estudioso encontrará melhor refúgio senão no isolamento da viagem, no abrigo solitário do campo? O lazer humanista, que prefere a arquitetura arejada das* villas *campestres, retira de vez o intelectual da cidade. "Assim os humanistas", conclui Le Goff, "abandonam uma das tarefas capitais do intelectual, o contacto com a massa (...) nada mais eloquente do que o contraste entre as imagens que representam no trabalho o intelectual da Idade Média e o humanista. Um é o professor, surpreendido no ato de ensinar, rodeado de alunos, assediado pelos bancos onde se comprime o auditório. O outro é um sábio solitário no seu gabinete tranquilo, à vontade no meio da peça ampla e denotando a bastança, onde se movem livremente seus pensamentos. Aqui é o tumulto das escolas, a poeira das salas, a diferença diante do cenário do labor coletivo,* Là tout n'est qu'ordre et beauté / Luxe, calme et volupté" *(Cf. Le Goff 39). — Tal é o terreno longínquo e bem ordenado em que deita raiz o humanismo tardio de Montaigne, a nobre isenção que se desprende do tom* grand seigneur *da sua ironia distanciada. Será necessário um largo e sinuoso périplo para que o intelectual volte a reatar a sua primitiva aliança com a massa — ou pelo menos o que ele julga ser assim.*

(17) Tal como o descreveu Maurice Blanchot (17).

(18) Que continuamos acompanhando, cf. Bénichou 13, pp. 25, 26. Note-se que essa mesma ênfase iluminada atravessa por inteiro a diatribe de Rousseau contra as letras no Primeiro Discurso, *cf. ibid, p. 26.*

(19) Carta de Thomas, citada por Bénichou 13, p. 40.

(20) As citações subsequentes remetem ao primeiro capítulo do Livro III de L'Ancien Régime et la Révolution *(Tocqueville 65).*

(21) Citado por Jean-Pierre Rioux (50, p. 18).

(22) A expressão é de Furet comentando Tocqueville; cf. Furet 23, p. 204.

(23) Apud *Raymond Williams 67, p. 31. Pois é esta concepção "inglesa" da política, onde a prudente e reformadora gestão "prática" da coisa pública é contraposta ao revolucionarismo dos "valores últimos", que sustenta o comentário favorável de Furet: "Os intelectuais são por natureza, e não mais apenas pela força das coisas, o grupo social mais estranho à experiência política" (Furet 23, p. 204). Neste quadro, o elogio do empirismo ganha sem dúvida um novo colorido.*

(24) Citado por Jean-Pierre Rioux (50, p. 18).

(25) Ver a respeito a Introdução do recente livro de Régis Debray (21), que só pudemos consultar quando esse estudo já estava em andamento. Debray abre o seu assunto evocando o capítulo hegeliano sobre o Reino Animal do Espírito, que interpreta também como uma descrição da figura do intelectual, além de reconhecer no Neveu de Rameau *uma* mise-en-scène *do mesmo personagem.*

(26) Walter Benjamin constitui uma exceção notável. É para explicá-la que Hannah Arendt apartou dos "intelectuais" o homem de letras enclausurado porém rebelde. "Ninguém estava preparado para subvencioná-lo na única 'posição' para qual havia nascido, a de um homme de lettres, *posição de cujas perspectivas únicas nem os marxistas nem os sionistas se davam ou podiam dar-se conta (...) se menciono esses antecedentes históricos é porque em Benjamin se combinou de maneira tão exclusiva o elemento cultural com o elemento rebelde e revolucionário. Tudo se passa como se antes do seu desaparecimento a figura do* homme de lettres *estivesse destinada a manifestar-se uma vez mais na plenitude de suas possibilidades, ainda que — ou possivelmente por isso mesmo — tivesse perdido sua base material tão catastroficamente, e assim a paixão puramente intelectual que torna tão estimável esta figura pudesse desdobrar-se em todas suas possibilidades mais eloquentes e impressionantes" (Arendt 6, pp. 39, 41).*

(27) Que Starobinski se apressa em desmentir: "l'auteur des Maximes *n'est pas un ambitieux déçu qui cherche une revanche littéraire et qui écrit des sentences désabusées pour se venger de sa malchance sur l'humanité toute entière". Embora desconsidere qualquer parentesco entre a língua amarga da desilusão e os acidentes biográficos, mesmo os de ordem política, Starobinski, ao enraizar o estilo literário no da "existência" — a desilusão em La Rouchefoucauld precede os contatos reais e é menos a consequência de um malogro do que a sua preparação — confere por assim dizer uma envergadura sublime, ou "existencial", à inadaptação emblemática da "existência" intelectual. Cf. a Introdução já citada das* Maximes et Mémoires *(La Rouchefoucauld 36, pp. 26, 25).*

(28) E que culmina na vulgata de Talmon (66, pp. 41-43).

(29) Expressão de Roberto Schwarz, adaptada de Augusto Meyer.

(30) Cf. Mannheim 44, p. 116. Alvo dos argumentos polêmicos gerados por essa conjuntura clássica — cuidadosamente tamisada pela tradição que estamos referindo — sobrevive nas teses propostas por Schumpeter na sua pequena "sociologia do intelectual". É o caso do vínculo genérico entre intelligentsia *e ressentimento social. Schumpeter subordina o surgimento de uma atmosfera de "hostilidade ativa contra a ordem social" a grupos "que tenham interesse em estimular e organizar o ressentimento, acalentá-lo, expressá-lo e liderá-lo", cf. Schumpeter 56, p. 182. Os intelectuais constituem o principal deles. "O papel do grupo intelectual consiste, primariamente, em estimular, revigorar, verbalizar e organizar esse material" (ibid. p. 192); entendamos, a matéria-prima de que se nutre essa camada intelectual é o ressentimento difuso que todo o sistema social segrega, notadamente o capitalista, por ela racionalizado e elevado à condição mais articulada de crítica social.*

(31) O argumento tocquevilliano, seja dito de passagem, não cessará jamais de gozar de ampla acolhida no seio de uma certa família da opinião francesa. "Essa mistura de profetismo e de inexperiência, de generosidade e de irresponsabilidade, de engajamento e de isolamento que nunca deixou, desde então, de imprimir a sua marca sobre a vida política de nosso país", cf. Julliard 33, p. 92.

(32) A boutade *é menos frívola do que aparenta, sem prejuízo de sua eventual falta de propósito. Digamos, reservando o assunto para momento mais oportuno, que "empatia" e "falta de caráter" parecem acompanhar regularmente a vida intelectual nas sociedades geradas no seio fértil do "capitalismo retardatário".*

(33) Essa mesma atenção flutuante — sequela verossímil da empatia diagnosticada por Mannheim — parece ser responsável, aos olhos de Schumpeter, não só pela tenuidade dos laços de classe dos intelectuais mas também pela sua politização às avessas: "surgem dos quatro cantos do mundo social e passam grande parte de suas vidas (...) formando as pontas-de-lança de interesses de classes que não as suas"; cf. Schumpeter 56, p. 183.

(34) Wahrheit und Methode, *citado por Habermas 26, p. 20.*

(35) Mannheim 44, p. 131. Compare-se com o seguinte passo do raciocínio de Tocqueville: "a própria ignorância lhes abria caminho para os ouvidos e para o coração da multidão. Se os franceses ainda participassem, como em outras épocas, do governo nos Estados Gerais (...) pode-se afirmar que jamais se teriam deixado inflamar pelas idéias dos escritores, como veio a ocorrer então, pois teriam conservado uma certa familiaridade com as questões públicas que os previniria contra a teoria pura (...) Todos os que eram prejudicados pela prática cotidiana da legislação logo se apaixonaram pela política literária. Esta conquistou até mesmo aqueles que por natureza ou condição estavam mais distanciados das especulações abstratas" (Tocqueville 65, p. 233; tradução citada p. 355). Não será demais identificar aqui uma variante primitiva do argumento orteguiano acerca da conversão das idéias em dogma quando se transferem da cabeça dos intelectuais para o coração das massas.

(36) Tal é em linhas gerais o argumento de Horkheimer para explicar o Terror jacobino; cf. a última parte do seu estudo Egoísmo e Emancipação *(Horkheimer 31). Voltaremos ao assunto. — Uma espécie de "goût du néant" (para falarmos como o poeta) parece, embora com o sinal invertido, tomar conta das "elites" e das "massas", o que se explicava um pouco pelo entrecruzamento aludido e explorado por Horkheimer e Hannah Arendt. Com a atenção voltada para aquelas análises, e sobretudo tendo em mente o que se disse a respeito da afinidade eletiva de intelectuais e libertinos, seria proveitoso reler alguns trechos de Starobinski (nada impedindo de considerar estas mesmas passagens como uma glosa negativa do mote baudelaireano: a Revolução teria sido antes de tudo a obra de* voluptueux*): "se é verdade que a decomposição do Antigo Regime se deixa reconhecer na paixão de acabar de vez que arrasta os seus personagens emblemáticos (Don Juan, Valmont) rumo à autodestruição, devemos prontamente registrar uma paixão de sinal inverso e complementar: a paixão do começo e recomeço (...) Por certo, evitemos confundir: é preciso distinguir, por uma parte, o pendor irresistível da libertinagem aris-*

tocrática, que procura no prazer e na dissipação o seu próprio aniquilamento e, de outra parte, a violência popular que se precipita contra um inimigo decididamente exterior. A energia destruidora em direções diametralmente opostas" (Starobinski 61, p. 34). — Ao que parece, a julgar pela matéria "ideológica" referida até aqui, os intelectuais "plebeus" tenderiam a restabelecer a convergência. Mas a questão teria sua dificuldade natural multiplicada caso nos referíssemos à atuação revolucionária do letrado e libertino Sade.

(37) A fórmula é de Camus (18, p. 155).

(38) Outra expressão de Camus (18, p. 145).

(39) Expressão forjada por François Furet na esteira do comentário de Tocqueville e Cochin; cf. Furet 23, p. 202.

(40) Citado por Mornet 49, p. 470.

(41) "La république des lettres est un monde où l'on cause, mais où l'on ne fait que causer, où l'effort de chaque intelligence cherche l'assentiment de tous, l'opinion, comme il cherche, dans la vie réelle, l'oeuvre et l'effet" (Cochin 20, p. 37).

(42) Veja-se novamente como a reação tradicionalista é sensível aos malfeitos da inteligência e da inexperiência que lhe é correlata: "basta-se a razão a si mesma? Mas sem dúvida. Está claro que no mundo real o moralista sem fé, o político sem tradição, o homem sem experiência são uns coitados fadados a todas as derrotas (...) Mas não estamos no mundo real, não há obra alguma a empreender; nada mais do que falar, e com tagarelas. Ora, para que serve a fé, o respeito da tradição ou o acervo da experiência em tal mundo? São coisas que não se deixam exprimir com facilidade e não têm nada a fazer numa discussão de princípio. Necessários para julgar correta e justamente, estes conselheiros são o próprio embaraço quando se trata de opinar claramente. Indispensáveis para o trabalho real, incomodam o trabalho verbal, a expressão" (Cochin 20, p. 38-39).

(43) Cf. Julliard 33, p. 93. Como deixar de evocar a figura clownesca do Sobrinho de Rameau, quanto este mesmo autor define o intelectual na sua intervenção política como alguém que "faz avançar idéias justas através de exemplos falsos e aproximações burlescas"?

(44) Formulando a questão em termos de "escrita", a bem dizer de forma e gênero literário, Barthes a rigor dilui a dificuldade em que pensávamos esbarrar, na

verdade um falso problema. Por outro lado, sendo a "escrita" clássica uma "escrita" de classe, a Revolução não lhe altera as normas, sobretudo porque o grupo pensante no final das contas permanece o mesmo, apenas mudando de poder, do intelectual para o político. A instituição literária — no centro, o mito do bien-écrire *— atravessa incólume a Revolução. Mesmo o novo que com ela sobrevém, prolonga o gosto neoclássico: o gesto enfático e sentencioso que pontua a dicção elevada da nova retórica vem consagrar o ideário do perfeito* honnête homme, *para o qual é lei a hierarquia e a separação dos estilos. No fundo da "escrita" revolucionária, uma apropriação política da Forma clássica. Pois é no quadro dessa "expansão dos fatos políticos e sociais no campo de consciência das Letras" que Barthes situa o advento do intelectual, a meio caminho do escritor e do militante, "homem transitivo", cuja linguagem, "inteiramente emancipada do estilo", testemunha, explica, ensina. O que tentáramos não propriamente reunir, porém surpreender na sua formação concomitante e imbricada — o escritor independente e o publicista revolucionário entrelaçados na figura do* homme de lettres *— aparecem aqui separados desde o começo. Não obstante, é à meditação dessa origem dúplice que nos convida o evidente mal-estar que acompanha a carreira atribulada do intelectual moderno, "escritor mal transformado", reconhece Barthes. "As 'escritas' intelectuais são portanto instáveis, elas permanecem literárias na medida em que são impotentes e são políticas pela obsessão do engajamento". Em suma, nas suas mesmas palavras, uma paraliteratura que não ousa mais dizer seu nome. Cf. Barthes 11, pp. 19-20, 23-24.*

(45) Citado por Bénichou 13, p. 63.

(46) Cochin não emprega tal expressão, que aliás é de Max Weber; cf. p. ex. Weber 66, pp. 404 e segs. Pelo menos é no espírito das análises deste último, que vincula os fenômenos do "intelectualismo" às doutrinas da salvação interior — é o intelectual quem inventa a concepção do "mundo" como um problema de "sentido" — que Alain Besançon, ao utilizar a fórmula em questão, lança mão dos argumentos de Cochin para explorar o lugar comum acerca das origens jacobinas do bolchevismo, evidentemente auxiliado pelo inegável fascínio exercido pelo jacobinismo no interior da tradição marxista. Cf. Besançon 16, p. 39. — O propósito do já citado comentário de François Furet é o mesmo.

(47) Baechler, prefaciando Cochin (20, p. 12). Mais adiante (Id. ibidem, *p. 15) uma referência relâmpago ao espírito de* Bouvard et Pécuchet, *que presidiria o enciclopedismo acanhado dessas sociedades, ajusta-se com precisão (não sabemos se de*

caso pensado) ao inegável sarcasmo flaubertiano entranhado nas análises francamente depreciativas de Cochin, fulminado pelo espetáculo da raciocinação de massa.

(48) Tocqueville, État social et politique de la France avant et depuis 1789, apud, *Bénichou 13, p. 40. Note-se que o alcance da observação é muito mais amplo do que a mera constatação da utopia compensatória forjada por uma* intelligentsia *excluída das funções públicas e por isso mesmo inclinada à ideação abstrata da vida social e política. Via de regra, Tocqueville prefere este caminho onde, de qualquer modo, a quimera de uma sociedade transparente fica suspensa à divagação de letrados inexperientes e despolitizados (na acepção forte e circunstanciada destas expressões, tal como procuramos sugerir): "acima da sociedade real, cuja constituição era ainda tradicional, confusa e irregular, com leis diversas e contraditórias, posições sociais isoladas, condições rígidas e encargos desiguais, construía-se assim, pouco a pouco, uma sociedade imaginária, na qual tudo parecia simples e coordenado, uniforme, equitativo e conforme à razão. A imaginação da multidão abandonou gradualmente a primeira para recolher-se à segunda. Desinteressou-se do que era, para sonhar o que poderia ser, para, enfim, viver pelo espírito na cidade ideal que os escritores haviam construído" (Tocqueville 65, pp. 238-239). O "realismo" hegeliano, como se verá, é da mesma família, como também banha nessa corrente da opinião européia, muito pouco especulativa, sua crítica conjunta das noções de Teoria e Dever-ser.*

(49) "N'oublier jamais", registra em nota Tocqueville, "le caractère philosophique de la Révolution française, caractère principal, *quoique transitoire",* apud *Furet 23, p. 251.*

(50) Veja-se, entre outros, Soboul 58, pp. 143 e segs., e 57, pp. 223 e segs.

(51) Obviamente Cochin não é muito terno para com a "ideologia" da democracia direta, de certo modo fabricada nessas células intelectuais que são os clubes patrióticos e as academias "filosóficas"; e não são poucos os sarcasmos que reserva à fusão do Estado na sociedade civil, por exemplo: "servo sob o rei em 1789, livre sob a lei em 1791, o povo é senhor em 1793 e, governando ele mesmo, suprime as liberdades públicas que nada mais eram do que garantias para seu próprio uso contra os que governam. Se o direito de voto é suspenso, é porque ele reina; o direito de defesa, é porque ele julga; a liberdade de imprensa, é porque ele escreve; a liberdade de

opinião, é porque ele fala: doutrina límpida cujas proclamações e as leis terroristas nada mais são do que um longo comentário" (apud Furet 23, p. 247).

(52) Veja-se o que diz Hauser (28, vol. II, cap. 2) sobre formação do novo público literário durante o século XVIII.

(53) No que segue valemo-nos da exposição de R. Koselleck (35, pp. 120 e segs.). É bom lembrar que a certa altura de sua demonstração Koselleck viu-se obrigado a recorrer à hipótese de Cochin.

(54) Koselleck 35, p. 125. Não será demais lembrar a propósito que Schumpeter, depois de reparar, como todo mundo, que os intelectuais despendem o melhor do seu tempo "combatendo-se uns aos outros" (todos se criticam...), chama a atenção para a coincidência do surgimento do humanismo — e os humanistas foram os primeiros intelectuais, leigos e modernos, a terem um público — com a gênese do capitalismo. A idade da Crítica *deve assim ser medida por essa escala. E como o caminho que conduz da crítica de texto à crítica da sociedade é mais curto do que parece (Schumpeter apenas constata o fenômeno, sem alongar-se em explicações), o rigor da crítica filológica estendeu-se rapidamente ao campo da política, passando entrementes pelo das maneiras e costumes. Pois esse Reino da Crítica, que tem a idade do capitalismo, demarca o território da* intelligentsia: *"dessa maneira, por um lado, a liberdade de discussão pública, implicando a liberdade de criticar os fundamentos da sociedade capitalista, é inevitável a longo prazo; por outro, o grupo intelectual não pode evitar a crítica, pois vive de crítica e todo seu poder depende da crítica que fere. E a crítica a pessoas e a fatos correntes provocará fatalmente, numa situação em que nada é sagrado, a crítica a classes e instituições" (Schumpeter 56, pp. 183, 185, 189).*

(55) Um exemplo, a propósito dessa sensibilidade preconceituosa. A historiografia contemporânea costuma distinguir três traços na mentalidade revolucionária, ela mesma "um certo complexo de idéias sobre o futuro, geradoras de iniciativa e de energia": o terror, a reação defensiva e a vontade punitiva. Digamos que ela não prima sempre pelo realismo — foi assim que todos acreditaram num complô dos aristocratas antes mesmo que ele de fato se realizasse e confirmasse. Para Lefebvre, que estamos citando, esta mentalidade "apresenta para o historiador o interesse capital de mostrar que os fatos encontram seus fatores imediatos, não nos seus antecedentes, mas nos homens que se interpõem, interpretando-os" (Lefebvre 38, p.

125). Ora, para Cochin é irrecusável a afinidade entre as oscilações imprevisíveis dessa mentalidade mítica (a expressão é de Lefebvre) e o irrealismo da "política abstrata e literária" dos jacobinos, coisa de intelectual, como o pânico, espécie de fuite en avant, *a que ela conduz, visto que a experiência do malogro é de pouca serventia para aqueles cuja "educação" às avessas condenava a "conversar" sem precisar agir (cf.* id., ibidem, *pp. 25 e 166 segs.). Lembremos agora (sem maior intenção de ciência) que o principal da crítica hegeliana dizia respeito à alternativa insolúvel de anarquia e ditadura durante o auge do processo revolucionário, dada a imediação do intercâmbio entre as duas vontades (individual e geral) — abolição dos "corpos" intermediários, diria Tocqueville (65, p. 96).*

(56) Cf. p. ex. Habermas 25.

(57) Auerbach 8, pp. 352, 353, 355. Acreditaríamos estar ouvindo Tocqueville. Ou Reich, pois a alusão é inequívoca, o que torna ainda mais surpreendente a inquietude revivida à leitura da prosa contida e maliciosa de Voltaire: "e todos conhecemos bastante exemplos disto, do nosso passado mais imediato" (ibid., p. 352). O peso dessa tradição alemã antivoltairiana também se faz sentir com muito maior vigor e rancor no anti-intelectualismo apenas mitigado de Schumpeter: "a própria superficialidade que o torna capaz de abranger todos os campos, desde a religião até a ótica newtoniana, aliada a uma vitalidade indomável, uma curiosidade que jamais se satisfaria, uma total ausência de inibições, um instinto infalível e a aceitação total dos costumes que prevaleciam no seu tempo, possibilitaram a esse crítico leviano, poeta e historiador medíocre, a fascinar... e a tornar-se um sucesso. Além disso, ele especulou, enganou, aceitou presentes e nomeações, mas sempre com a independência fundamentada na sólida base do seu prestígio junto ao público" (Schumpeter 56, p. 186). Visto por este prisma, está claro que Voltaire configura uma espécie de ilustração inestimável desse paradoxo (ou o problema mesmo de Tocqueville) que é o poder do intelectual independente. Reparemos por ora que a caracterização do intelectual delineada por Schumpeter reúne boa parte dos temas polêmicos evocados ao longo dessas páginas: inexperiência, matriz de irresponsabilidade diletante; idéias de segunda mão, que aliás povoam o vazio da cultura geral; a "desespecialização" do homem sem profissão etc. "Os intelectuais são, na verdade, aqueles que esgrimem o poder da palavra escrita e falada. Podemos distinguí-los de outros que fazem a mesma coisa mencionando a falta de responsabilidade direta por assuntos práticos. Esta característica, de maneira geral, explica uma outra: a sua falta de conhecimentos de primeira mão, que podem ser obtidos apenas

pela experiência real. A atitude crítica, surgida não menos da situação de intelectual do que da de espectador (e, na maioria dos casos, de estranho) e do fato de que sua principal oportunidade de se realizar reside no seu valor real ou potencial como agente perturbador, é complementada por uma terceira peculiaridade. Será a profissão de um não profissional? Diletantismo profissional? Ou serão eles aqueles que falam de tudo porque não entendem de nada?" (Schumpeter 56, p. 184).

(58) O que já se podia ler, tirante o tom e a inflexão diversa, no comentário de Kojève: L'intellectuel raisonneur pense abstraitement *(Kojève 34, p. 96).*

Bibliografia

1. Adorno, T. W. *Der Essay als Form.* In: *Noten zur Literatur.* Frankfurt am Main, Surkhamp, 1958.
2. _______ . *Dialectique Négative.* Paris, Payot, 1978.
3. _______ . *El Ensayo como Forma.* In: *Notas de Literatura.* Barcelona, Ariel, 1962.
4. _______ . *Caracterización de Walter Benjamin.* In *Prismas.* Barcelona, Ariel, 1962.
5. _______ . *Minima Moralia.* Torino, Einaudi, 1954.
6. Arendt, H. *Men in Dark Times.* Trad. esp. Barcelona, Anagrama, 1971.
7. _______ . *Sobre a Revolução,* Lisboa, Moraes, 1971.
8. Auerbach, E. *Mimesis.* São Paulo, Perspectiva, 1971.
9. _______ . *Montaigne Scrittore.* In: *Da Montagne a Proust.* Bari, De Donato, 1970.
10. Barthes, R. *Le Degré zéro de l'Écriture.* Paris, Seuil, 1972.
11. _______ . *Écrivains et Écrivantes.* In *Arguments/3, Les intellectuels / La Pensée anticipatrice.* Paris, coll. 10/18, 1978.
12. Bénichou, *P. Morales du Grand Siècle.* Paris, Gallimard, coll. Idées, 1970.

13. _______ . *Le Sacre de l'écrivain.* Paris, José Corti, 1973.

14. Benjamin, W. *Sens Unique.* Paris, Les Lettres Nouvelles, 1978.

15. Benveniste, É. *Problèmes de Linguistique Générale,* Paris, Gallimard, 1976.

16. Besançon, A. — *Les Origines Intellectuelles du léninisme,* Paris, Calmon-Lévy, 1977.

17. Blanchot, M. *La Raison de Sade.* In: *Lautréamont et Sade.* Paris, coll. 10/18, 1963.

18. Camus, M. *L'Homme Révolté.* Paris, Gallimard, 1977.

19. Carlyle. *Os Heróis.* Lisboa, Guimarães Editores, 1956.

20. Cochin, A. *L'Esprit du Jacobinisme.* Paris, PUF, 1979.

21. Debray, R. *Le Pouvoir Intellectuel en France.* Paris, Ramsay, 1979.

22. Descartes, R. *Discours de la Méthode.* In: *Oeuvres et Lettres.* Paris, Pléiade, 1963.

23. Furet, F. *Penser la Révolution Française.* Paris, Gallimard, 1978.

24. Gérard, A. — *La Révolution Française, Mythes et Interprétations, 1789-1970.* Paris, Flammarion, 1970.

25. Habermas, J. *Hegel critique de la Révolution Française e Les Écrits Politiques de Hegel.* In: *Théorie et Pratique.* Paris, Payot, 1975.

26. _______ .*Storia e critica dell'opinione pubblica.* Bari, Laterza, 1971.

27. Hauser, A. *Il Manierismo.* Torino, Einaudi, 1965.

28. _______ . *Storia Sociale dell'Arte.* Torino, Einaudi, 1956.

29. Horkheimer, M. *Egoísmo e Emancipação.* In: *Théorie Traditionelle et Théorie Critique.* Paris, Gallimard, 1974.

30. _______ . *Montaigne y la función del Escepticismo.* In: *Teoria Crítica.* Barcelona, Barral, 1973.

31. Hume, D. *Of Essay Writing.* In: *Essays.* Londres, Longmans, Green, and Co., 1912, vol. II.

32. Hyppolite, J. *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel.* Paris, Aubier-Montaigne, 1963.

33. Juliard, J. *Contre la Politique Professionelle.* Paris, Seuil, 1977.

34. Kojève, A. *L'Intellectuel raisonneur pense abstraitement. Introduction à la Lecture de Hegel.* Paris, Gallimard, 1947.

35. Koselleck, R. *Critica Illuminista e crisi delle Società borghese.* Bologna, Il Mulino, 1972.

36. La Rouchefoucauld. *Maximes et Mémoires.* Paris, UGF, coll. 10/18, 1961.

37. Laski, H. *O liberalismo europeu.* São Paulo, Mestre Jou, 1973.

38. Lefebvre, G. *A revolução francesa.* São Paulo, Ibrasa, 1966.

39. Le Goff, J. *Les intellectuels au Moyen Âge.* Paris, Seuil, 1976.

40. Lévy, M. *Sterne ou l'écriture en fête.* In: *Roman et société en Angleterre au XVIIIme siècle.* Paris, PUF, 1978.

41. Lukács, G. *À Propos de L'Essence et la Forme de l'Essai.* In: *L'Âme et les Formes.* Paris, Gallimard, 1974.

42. Machado Neto. *Da Vigência Intelectual.* São Paulo, Grijalbo, 1968.

43. Mannheim. *Ideologia e Utopia.* Rio de Janeiro, Zahar, 1968.

44. _______ . *Sociologia da Cultura.* São Paulo, Perspectiva, 1974.

45. Marx, K./Engels, F. *La Sainte Famille.* Paris, éd. Sociales, 1969.

46. Marx, F. *Kritische Randglosen zur dem Artikel eines Preussen. In: Werke,* vol. I. Trad. *Gloses critiques marginales.* In: *Textes (1842-1847),* Paris, Spartacus.

47. Mercier, S. *Le Bonheur des gens de lettres.* Paris, 1966.

48. Michelet. *Histoire de la Révolution Française.*

49. Mornet, D. *Les Origines intellectuelles de la Révolution Française.* Paris, A. Colin, 6ª edição, 1967.

50. Rioux, J.-P. *Les Traumatismes de la Naissance.* In: *Les Nouvelles Littéraires,* 19/05/1977.

51. Rosanvallon, P./Viveret, P. *Pour une nouvelle culture politique.* Paris, Seuil, 1977.

52. Rousseau, J.-J. *Discours sur les sciences et les arts.* Pléiade, 1969.

53. Sartre, J. P. *Critique de la Raison Dialectique.* Paris, Gallimard, 1960.

54. _______. *Plaidoyer pour les intellectuels.* In: *Situations VIII.* Paris, Gallimard, 1972.

55. Schelling, F. W. J. *Lecciones sobre el metodo de los estudios academicos.* Buenos Aires, Losada, 1965.

56. Schumpeter. *Capitalismo, Socialismo e Democracia.* Rio de Janeiro, Fundo de Cultura, 1961.

57. Soboul, A. *Camponeses, sans-culottes e jacobinos.* Lisboa, Seara Nova, 1974.

58. _______. *Les Sans-culottes.* Paris, Seuil, 1978.

59. Stäel, M. de. *De l'Allemagne.* Paris, Garnier-Flammarion, 1968.

60. Starobinski, J. *Jean-Jacques Rousseau, La Transparence et l'Obstacle.* Paris, Gallimard, 1971.

61. _______. *Les Emblèmes de la liberté.*

62. _______. *Montesquieu.* Paris, Seuil, 1953, reed. 1967.

63. Strauss, L. *Droit Naturel et Histoire.* Paris, Plon, 1969.

64. Talmon. *Los Orígenes de la Democracia totalitaria.* Mexico, Aguilar, 1956.

65. Tocqueville, A. *L'Ancien Régime et la Révolution.* Paris, Gallimard, 1967. Trad. de Francisco Weffort. In: "Os Pensadores", vol. 29. São Paulo, Abril, 1973.

66. Weber, M. *Economia y Sociedad.* Mexico, Fondo de Cultura, 1969.

67. Williams, R. *Cultura e Sociedade (1780-1950).* São Paulo, Ed. Nacional, 1969.